MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80006-7

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

*AUTHOR:*

ADAM, CHARLES ERNEST

*TITLE:*

PHILOSOPHIE EN FRANCE

*PLACE:*

PARIS

*DATE:*

1894

Master Negative #

91-80006-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

## BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

194
Adl

Adam, Charles Ernest, 1857-
La philosophie en France, (première moitié du XIX^e siècle)... Paris, Alcan, 1894.
444 p. 22½ cm.

D109.3
Adl

Copy in Philosophy.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4/17/91 INITIALS TRK
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

**Association for Information and Image Management**

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

194 Ad1

Columbia College
in the City of New York.
Library.

Special Fund
1894
Given anonymously.

LA

# PHILOSOPHIE EN FRANCE

(PREMIÈRE MOITIÉ DU XIXe SIÈCLE)

## OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

**Philosophie de François Bacon**, mémoire couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, prix Bordin, 1 vol. gr. in-8, F. Alcan, 7 fr. 50.

**Essai sur le Jugement esthétique**, 1 vol. in-8, Hachette, 5 fr.

**Éducation de Pascal, 1623-1646**, brochure. (Extrait de la *Revue de l'enseignement secondaire et supérieur*, nov.-déc. 1888.)

**Un Séjour de Pascal en Auvergne, 1652-1653**, brochure. (*Ibid.*, mai 1887.)

**Pascal et Mlle de Roannez**, brochure, Damidot, Dijon. (Extrait de la *Revue bourguignone de l'enseignement supérieur*, mai 1891.)

# LA PHILOSOPHIE EN FRANCE

## (PREMIÈRE MOITIÉ DU XIXe SIÈCLE)

PAR

**CH. ADAM**

Ancien élève de l'École normale supérieure
Professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Dijon

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1894

*Tous droits réservés*

194
Ad 1

A

Monsieur Ch. CHAPPUIS

RECTEUR

DE L'ACADÉMIE DE DIJON

CH. ADAM

180281

JUL 17 1894 SL-135-7-5-0

21 Aug 94

# PRÉFACE [1]

Si l'on considère l'histoire des idées philosophiques en France, on s'aperçoit vite que la première moitié du XIXe siècle forme une période complète, avec un commencement, un milieu et une fin, et de grandes lignes qui en dessinent les principaux caractères. La Révolution d'abord ne cause pas moins de changement dans l'ordre intellectuel et moral que dans l'ordre politique : elle ouvre véritablement une ère nouvelle en philosophie comme ailleurs, et désormais les esprits ne pourront plus penser comme ils pensaient avant de recevoir des événements cette grande leçon. C'est une sorte d'expérience, commencée en 1789, qui continue avec l'Empire, avec la Restauration même, et elle est suivie par nombre d'observateurs avec une attention passionnée. En 1802, Chateau-

(1) Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, 2 vol., 1828 ; Lerminier, *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*, 1 vol., 1833 (neuf art. de la *Rev. des Deux Mondes*, de janv. à déc. 1832); L. Reybaud, *Etude sur les réformateurs ou socialistes modernes*, 2 vol., 1840 ; Valroger, *Etudes critiques sur le rationalisme contemporain*, 1 vol., 1847; H. Taine, *les Philosophes français du XIXe siècle*, 1 vol., 1857 ; Baunard, *le Doute et ses victimes dans le siècle présent*, 1 vol., 1866; F. Ravaisson, *la Philosophie en France au XIXe siècle*, 1 vol., 1867; M. Ferraz, *Etudes sur la philosophie en France au XIXe siècle*, 3 vol. (*Socialisme, naturalisme et positivisme*, 1877; *Traditionalisme et ultramontanisme*, 1880; *Spiritualisme et libéralisme*, 1887 ; E. Faguet, *Dix-Neuvième Siècle. Etudes littéraires*, 1 vol., 1887, et *Politiques et moralistes du XIXe siècle*, 1re série, 1 vol., 1891; Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de juillet*, 7 vol. 1884-1892 (liv. I, chap. VII, VIII, IX et X ; liv. II, chap. XIII ; liv. III, chap. IX ; liv. V, chap. VIII ; liv. VI, chap. III).

CH. ADAM.

briand publie *le Génie du christianisme*, et en 1810 Mme de Staël donne à imprimer son livre *De l'Allemagne*. Presque en même temps, de 1807 à 1810, Saint-Simon fait paraître une *Introduction aux travaux scientifiques du* XIXe *siècle*, puis *à la Philosophie du* XIXe *siècle*, Joseph de Maistre date de 1809 ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*, et en 1808 Lamennais publie avec son frère ses premières *Réflexions sur l'état de l'Église en France*. Ajoutons qu'en 1811, à la Sorbonne, Royer-Collard enseigne une philosophie en opposition avec les doctrines du XVIIIe siècle, et que vers le même temps il se rencontre, dans des réunions philosophiques chez Maine de Biran, avec Ampère, Guizot et bientôt Victor Cousin. La fin de cette période est due aussi à des événements politiques d'abord, puis à un grand événement philosophique. Les journées de juin 1848 ont compromis pour longtemps des idées généreuses qui avaient inspiré jusque-là pleine confiance; ensuite, le commencement et la fin du second Empire, le coup d'État de 1851 et le désastre de 1870-71 ont laissé dans bien des âmes une amertume qui ne les prédisposait que trop au pessimisme. D'autre part, l'année 1859 était marquée par la publication du livre de Darwin sur *l'Origine des espèces*, et bientôt Spencer faisait l'application de la théorie nouvelle à la nature entière, à l'homme et aux sociétés humaines, opérant ainsi une véritable révolution dans tout le domaine des idées. Ni les solutions ne peuvent plus être aujourd'hui ce qu'elles étaient avant ces années 1848, 1859 et 1871 : trop d'éléments nouveaux interviennent désormais ; ni les problèmes ne se posent non plus de la même façon. Une autre période commence donc vers le milieu du siècle, et déjà en remplit toute la seconde moitié. La première, délimitée ainsi qu'on vient de voir, a son point culminant aux environs de 1830. Ce n'est pas seulement à cause du cours retentissant que fait Victor Cousin, d'avril 1828 jusqu'en juillet 1829. Mais en 1829



aussi et en 1830, à deux reprises, Auguste Comte fait une exposition orale de tout le positivisme, et compte alors dans son auditoire plus d'un homme que le brillant professeur de la Sorbonne aurait pu lui envier. D'ailleurs le triomphe de ce dernier n'empêchait pas un témoin sagace, A. de Vigny, de noter sur son journal intime, en 1829 : « L'éclectisme est une lumière sans doute, mais une lumière comme celle de la lune, qui éclaire sans échauffer. On peut distinguer les objets à sa clarté, mais toute sa force ne produirait pas la plus légère étincelle. » La prédication saint-simonienne échauffait davantage les âmes : déjà bien organisée en 1829, elle devient plus active après la révolution de 1830, et dure avec un redoublement d'ardeur jusqu'en mars et avril 1832, et même encore après. La doctrine de Fourier était prêchée vers le même temps à Paris par d'autres enthousiastes. Enfin, pendant plus d'une année, du mois d'août 1830 jusqu'en novembre 1831, Lamennais, secondé surtout par Lacordaire et Montalembert, donne, dans le journal *l'Avenir*, une direction toute nouvelle et libérale au catholicisme, en attendant que bientôt, en 1833-34, dans ses *Paroles d'un croyant*, lui-même aille presque déjà jusqu'au socialisme chrétien. Les cinq à six années qui s'étendent de 1828 à 1834 ont donc vu la fermentation et l'éclosion de la plupart des grandes idées du siècle.

Celles de solidarité et d'association dominent déjà. D'une part, Bonald, Maistre et Lamennais font d'abord appel à l'autorité, qu'ils prétendent restaurer au spirituel et au temporel; leur but est d'assurer par là le plus grand bien des sociétés humaines. Ils n'ont que de la défiance et du mépris pour l'individu, et leurs préoccupations sont surtout sociales. C'est l'humanité tout entière qui les intéresse, et non pas l'homme seulement. Toutefois ils restent soumis à une autorité, qu'ils croient infaillible et surnaturelle ; ils n'attendent que de là un remède à des maux qu'ils ont au moins eu le

mérite de voir, bien qu'ils les aient singulièrement exagérés. D'autres, au contraire, se piquent d'une fidélité non moindre à la cause de la liberté et à celle de la raison. Rationalistes et libéraux, ils se montrent moins soucieux des devoirs de l'homme que de ses droits ; jaloux de sauvegarder à l'individu son indépendance, surtout celle de la pensée, plutôt que d'assurer aux masses, comme ils disent, un sort meilleur, étrangers en cela de plus en plus aux aspirations de leur siècle, ils se trouvent bientôt surpris par la révolution de 1848, et ils restent sans réponse et sans défense, en face des réclamations et des attaques qu'ils ont trop dédaignées. Le monde marche autour d'eux, et c'est à peine s'ils s'en aperçoivent : satisfaits du présent, toujours sur la défensive à l'égard d'un passé dont le retour cependant est de moins en moins à craindre, ils ne regardent que de ce côté, le dos tourné à l'avenir. Au contraire les saint-simoniens, et avec eux les positivistes, songent à un état futur et meilleur de la société humaine. Ils ont foi au progrès, et c'est même un sujet d'étonnement pour eux de voir combien cette foi manque aux libéraux. Ils pourraient dire de ceux-ci, comme George Sand rapportant une conversation entre Armand Carrel et Michel de Bourges : « Ils parlèrent du peuple. Je fus abasourdie : Carrel n'avait pas la notion du progrès. » Et Pierre Leroux raconte que le même Armand Carrel avait fait défense au *National* de prononcer jamais le nom des prolétaires. Mais, parce qu'on ne parle pas d'une question, la question existe cependant. Les disciples de Saint-Simon pensent que le passé est disparu pour toujours, ce qui les rend indulgents à son égard ; mais ils n'entendent pas pour cela s'arrêter au présent ; leur devise est : « En marche, toujours en marche vers l'avenir ! » Considérant volontiers l'humanité entière comme un seul homme, ils ont foi aussi en elle : ils la croient non point parfaite, assurément, mais perfectible ; et cette perfectibilité



lui donne à leurs yeux un caractère divin : tous ont plus ou moins déjà la religion de l'humanité. Celle-ci s'annonce chez Saint-Simon, puis se prêche chez les saint-simoniens. Lamennais en est partisan et s'en cache à peine en 1834. Pierre Leroux ne s'en cache pas en 1840. Enfin Auguste Comte, en 1848, institue le dogme et le culte de la religion nouvelle ; et dès 1834 Lacordaire avait jeté ce cri d'alarme : « J'avertis l'Église qu'une guerre se prépare et se fait déjà contre elle au nom de l'humanité. » Le siècle est, en effet, humanitaire, dans la période qui nous occupe, en attendant qu'il devienne dans l'autre, en dépit des apparences, profondément humain. Le bien de la société le passionne ; il voudrait l'amélioration du sort de tous, à commencer par la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. Et la liberté toute seule n'y peut suffire, et l'autorité encore bien moins, fût-elle tout imprégnée de cette charité chrétienne et divine dont l'Église prétend avoir le privilège : ce qu'il faut d'abord, c'est un sentiment profond de solidarité, vertu tout humaine que l'on trouve en pratique aussi bien qu'en théorie chez tant de penseurs issus de Saint-Simon.

Les trois doctrines qu'on vient d'esquisser rappellent la division fameuse d'Auguste Comte en philosophie *théologique*, *métaphysique* et *positive ;* et on peut l'emprunter au positivisme, sans être pour cela positiviste. D'ordinaire on va chercher bien loin dans le passé des modèles de philosophie théologique et métaphysique. Mais on en trouverait d'assez beaux spécimens encore parmi les contemporains de Comte. Y a-t-il rien de plus théologique, par exemple, que les doctrines de Bonald, de Joseph de Maistre, et de Lamennais tout d'abord ? Ne sont-elles pas un recours incessant à une action providentielle, surnaturelle, dans les affaires de ce monde ? Et la métaphysique de Maine de Biran et de Royer-Collard, de Victor Cousin et de Jouffroy, n'a-t-elle pas ses abstractions réalisées, ses vaines entités, comme la scolas-

tique du moyen âge ? Enfin les autres doctrines, celles de Saint-Simon et des saint-simoniens, puis de Fourier, puis de Pierre Leroux et de Jean Reynaud, et surtout celle d'Auguste Comte, n'ont-elles pas toutes la prétention, plus ou moins justifiée, de ne faire appel qu'à la science, c'est-à-dire à des faits positifs et à des lois également positives, sans jamais sortir de la nature et de l'humanité ? Toutes ont ceci de commun, qu'elles s'en tiennent au relatif, et justement Comte appelle sans cesse à son aide l'histoire pour combattre l'idée de l'absolu. C'est le fantôme de l'absolu dont il voudrait exorciser le cerveau de l'homme : de l'absolu divin et de l'absolu humain, celui de la théologie et celui de la métaphysique ; et la doctrine qu'il propose à la place est celle du relativisme, qui n'est pas un perpétuel changement, comme croyaient les anciens (tout change, tout s'écoule, disait Héraclite), mais un progrès, dont le principal agent est, avec l'étude des lois de la société humaine, le sentiment de solidarité, qui rapproche, resserre et désormais doit unir de plus en plus tous les hommes.

---

# LA PHILOSOPHIE EN FRANCE

## (PREMIÈRE MOITIÉ DU XIXe SIÈCLE)

---

## INTRODUCTION

### Chateaubriand et Mme de Staël (1)

1. *Chateaubriand* (p. 12). — 2. *Mme de Staël* (p. 22).

Deux noms se présentent tout d'abord dans l'histoire des idées en France au XIXe siècle : Chateaubriand et Mme de Staël. La philosophie peut les revendiquer aussi bien que la littérature. Car, à moins de réserver le nom de philosophe aux seuls auteurs de systèmes philosophiques, ce qui serait une injustice à l'égard de nombreux penseurs, on doit le donner aussi à quiconque provoque un grand mouvement des esprits dans une direction nouvelle. Mme de Staël et Chateaubriand sont donc des philosophes pour le XIXe siècle, au même titre que Rousseau, Voltaire et Bayle pour le XVIIIe, et, pour le XVIe, Montaigne et Rabelais. L'œuvre de Chateaubriand peut servir de préface à une étude sur les nouveaux docteurs catholiques, le vicomte de Bonald, le comte de

(1) Sainte-Beuve, *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire*, cours de 1848-49, 2 vol., 1860 ; E. Caro, *la fin du XVIIIe siècle*, 1880, souvenirs de Coppet, t. II, ch. IV, V et VI ; Lady Blennerhassett, *Madame de Staël et son temps* (1766-1817), 3 vol., 1890, trad. A. Dietrich ; A. Sorel, *Madame de Staël*, 1 vol., 1890 ; M. de Lescure, *Chateaubriand*, 1 vol., 1892.

Maistre, l'abbé de Lamennais ; et l'œuvre de Mme de Staël, à une étude sur les rationalistes purs comme Royer-Collard et Victor Cousin, et même aussi sur cet enthousiaste de Saint-Simon avec sa double postérité, Pierre Leroux, Jean Reynaud, d'une part, et, de l'autre, Auguste Comte. Mais, parmi tant d'ouvrages de Chateaubriand et de Mme de Staël, tous n'intéressent pas également l'histoire de la philosophie au XIXe siècle. Les premières publications de l'un, *Voyage en Amérique*, *Considérations sur la Révolution française*, se ressentent beaucoup trop de l'influence de Rousseau et n'annoncent pas encore l'écrivain catholique dont il jouera plus tard si brillamment le rôle. Nous étudierons donc surtout celui de ses livres qui marque vraiment une date dans l'histoire des idées, le *Génie du Christianisme*, en 1802. Nous n'irons pas non plus chercher Mme de Staël dans ses *Lettres sur Jean-Jacques*, ni dans ses essais sur l'*Influence des passions*, ou sur la *Littérature*, mais dans son livre de *l'Allemagne*, qui ne put paraître qu'en 1813, bien qu'imprimé déjà en 1810 et médité depuis 1803, et qui, venant après le *Génie du Christianisme*, peut être considéré comme la réponse de la philosophie au catholicisme renaissant.

1. Chateaubriand. — Le plus beau legs du XVIIIe siècle au XIXe était la doctrine du progrès, dont un ouvrage posthume de Condorcet offrait aux esprits le tableau grandiose. Mais, parmi les causes de ce progrès qu'on croyait indéfini, aucun philosophe en ce temps-là n'aurait songé à indiquer la religion, et surtout la religion chrétienne. Au contraire, dès l'avènement de celle-ci, le progrès de la civilisation avait paru s'arrêter ; le règne du christianisme au moyen âge était considéré comme un recul vers la barbarie ; et il n'avait fallu rien moins que la renaissance de l'antiquité au XVIe siècle pour faire reprendre aux nations modernes leur marche en



avant, éclairée par la philosophie, et bientôt surtout accélérée par la science. L'humanité tout entière apparaissait, selon le mot de Pascal, « comme un seul homme, qui subsiste toujours et qui apprend continuellement » ; aussi avance-t-il désormais à pas de géant. Mais de tout temps, au dire des philosophes du XVIIIe siècle, la religion aurait été l'ennemie du progrès. Or Chateaubriand va soutenir justement le contraire : c'est le christianisme, selon lui, qui a le plus perfectionné les hommes ; tout le bien qui s'est accompli dans l'humanité, c'est la religion qui en est l'auteur, tandis que la philosophie a surtout fait du mal. Il accepte donc (on est toujours de son temps par quelque côté), il accepte en partie la thèse du XVIIIe siècle, il croit au progrès dans la littérature et dans l'art ; mais la cause n'est pas celle qu'on pensait, et Chateaubriand va la chercher ailleurs. La religion chrétienne, méprisée et bafouée par les philosophes, rejetée par eux comme la plus misérable et la plus funeste superstition, est par lui ramenée en triomphe, et laisse loin derrière elle la philosophie et la science même. Le progrès des arts et des lettres, qui s'était fait en dépit d'elle, assurait-on, le nouvel apologiste prétend qu'elle seule, au contraire, en a été cause ; et par conséquent ce progrès, loin d'être un argument contre elle, témoigne plutôt en sa faveur. Le christianisme, qu'on avait cru éliminer de la vie humaine comme un élément étranger et nuisible, est réintégré comme le ferment le plus actif pour elle de la parfaite santé.

De là un nouveau système de défense que vont employer tous les avocats du christianisme. Ils ne chercheront plus, comme les théologiens d'autrefois, à démontrer à priori la vérité de la religion, en la rapportant à son principe qui est Dieu. Ils exposeront plutôt avec complaisance ses merveilleux effets, afin de faire sentir à tous son utilité et sa beauté. Que d'institutions ou d'idées utiles et bonnes, cependant,

ne se sont imposées qu'à grand' peine, grâce à la raison et à l'expérience ! N'importe : le catholicisme, qui les a contestées d'abord, contraint ensuite de les admettre en fait, finit par les revendiquer comme siennes, pour les exploiter à son profit. La doctrine du progrès, par exemple, fut proclamée en dehors de lui par des philosophes et des savants ; elle lui était suspecte, et il ne l'aurait certes pas proposée le premier, car elle est trop contraire au dogme de la corruption originelle ; mais maintenant qu'elle est devenue indéniable, le catholicisme, par une brusque volte-face, a l'air de la présenter comme son œuvre propre, et s'en attribue hardiment l'honneur. Ainsi le verrons-nous faire bientôt pour la liberté politique, ou le libéralisme, puis pour la solidarité humaine ou le socialisme. En attendant, comme on avait opposé au christianisme l'art, la littérature, la philosophie, la science, Chateaubriand va montrer que toutes ces œuvres de l'homme doivent le meilleur d'elles-mêmes à la religion chrétienne ou plutôt catholique. Elles ne peuvent donc se déclarer contre elle sans ingratitude : ce serait faire comme ces enfants, drus et forts d'un bon lait qu'ils ont sucé, qui battent ensuite leur nourrice et leur mère.

La philosophie et la science, la métaphysique et la physique mènent à la religion. Toute religion est mystérieuse, et l'âme humaine a naturellement le goût et le besoin du mystère. Or n'est-ce pas un effet du progrès même de la philosophie, de reconnaître que la raison a des bornes, que ses lumières ne s'étendent pas à l'infini, mais s'arrêtent bientôt devant une région obscure où se cache on ne sait quel principe surnaturel? Le suprême effort de la spéculation n'est-il pas précisément de s'aventurer, au delà de notre atmosphère terrestre, jusque dans une région supérieure, qui est peut-être le vide pour l'esprit, mais où l'âme continue de respirer à l'aise ? Le dogmatisme semblait avoir dit son dernier mot, et ce n'était pas



le mot de la grande énigme de l'univers ; on était donc autorisé par ce silence à consulter autre chose que la raison. Devant les lacunes de la philosophie, la religion reprenait courage : à la lumière courte et froide du raisonnement, la foi s'empressait d'ajouter ou plutôt de substituer son flambeau. Ainsi la limite extrême du rationalisme marquait le commencement d'un retour à la mysticité.

Non seulement le mystérieux plaît à l'âme humaine, mais les mystères du christianisme sont ceux qui lui conviennent le mieux. Et Chateaubriand ne voit rien de plus beau, au point de vue de la morale et de l'art, que la Trinité, l'Incarnation et la Rédemption. Il célèbre Marie, la vierge-mère, médiatrice entre l'homme et Dieu, rôle qui convient, en effet, à la beauté surtout féminine. Il ne craint pas de se « couvrir de ridicule » (le mot est de M^me^ de Staël), en écrivant un chapitre sur « l'éloge de la virginité ». Enfin il se complaît à détailler tout ce qu'il y a d'attrait et de charme pour le cœur, et aussi de séduction pour l'imagination, dans ces vérités où tant de critiques, après Boileau, n'avaient vu que des « mystères terribles ».

Et la nature, telle que la science nous la fait de plus en plus connaître, n'apporte point de démenti à la religion. Chateaubriand raconte qu'il avait eu d'abord l'idée d'écrire une histoire naturelle « religieuse », pour l'opposer sans doute à l'*Histoire de la nature* qu'avait laissée Buffon. C'est même avec ce dessein qu'il aurait fait en 1791 un voyage en Amérique. Mais il avait été devancé dans cette tâche par Bernardin de Saint-Pierre, dont il se contentera de résumer l'œuvre, en l'enjolivant. En vain Buffon avait distingué plusieurs époques successives dans la formation lente de cet univers : Bernardin le montre qui apparaît tout formé sur un seul mot du Créateur, et Chateaubriand n'a garde d'y contredire. Bernardin est d'une ingéniosité parfois puérile à faire valoir

dans les choses mille harmonies providentielles : Chateaubriand enchérit encore sur les inventions de son devancier. Les grands spectacles de la nature ou ses tableaux gracieux ne lui suffisent pas. Il les arrange et les apprête, comme si par eux-mêmes ils n'attestaient pas assez la puissance ou la sagesse divine, et il ne songe pas que ses procédés d'atelier vont prouver peut-être son talent d'artiste, mais non plus le génie du créateur. Ainsi, non content du sublime aspect que l'Océan lui offre le soir à bord d'un vaisseau, il montre à l'horizon, d'un côté, le globe du soleil qui va disparaître, de l'autre, le globe de la lune qui monte lentement ; puis, outre ces deux astres qui se balancent si bien, justement une trombe se dresse au Nord, parée de toutes les couleurs du prisme, pour former avec eux comme un glorieux triangle ! Ou bien il a vu, dit-il, un nid de bouvreuil ; mais c'est trop peu pour son imagination si riche : une rose donc pendait au-dessus ; en outre, au pied même du rosier se trouve fort à propos un étang, pour refléter non seulement l'arbuste et le nid qu'il porte, mais encore un grand arbre qui l'ombrage par derrière, et enfin, au-dessus de l'arbre, comme à point nommé, se lève l'aurore. Rien ne manque à ce petit tableau ; il est plutôt trop complet, avec tant de détails dont l'accumulation le surcharge. Dieu n'a pas besoin de ce luxe de décors pour éclater aux yeux, et ces petits artifices du peintre sont peu dignes du grand art qui apparaît dans la nature.

Lorsqu'il examine les chefs-d'œuvre de l'art humain, Chateaubriand montre souvent la même petitesse de goût. Il vante le christianisme, non pour ce qu'il ajoute de sérieux et de mystérieux au fond d'un poème, mais plutôt pour les accessoires qu'il peut fournir. Il le réduit trop à n'être qu'une « machine », selon le terme de la critique littéraire en ce temps-là, et l'homme demeure le sujet principal de la poésie, comme le centre autour duquel doit graviter tout le reste,



même Dieu. Mais c'est traiter ce grand Dieu des chrétiens un peu trop comme le paganisme vieillissant faisait avec ses divinités. C'est ne pas oser lui donner le premier rôle, faire de lui le principal personnage, par cet aveu naïf qu'il est pour cela trop au-dessus de l'homme. Alors qu'on ne vante plus le merveilleux du christianisme, comme éminemment favorable à la poésie, si l'on craint de s'en servir et d'en remplir tout un drame ou toute une épopée. Chateaubriand essaya de mettre en pratique sa théorie dans *les Martyrs :* on sait quel en fut le succès. Mais ses préférences ne sont point si décidées en faveur du christianisme, qu'il n'avoue parfois un faible pour l'antiquité. Lequel aime-t-il mieux, de Racine ou de Virgile? Il semble bien que ce soit Virgile, au risque de trahir par une faiblesse bien humaine la cause qu'il prétend défendre. Ailleurs, dans *le dernier des Abencerages*, un Maure, Aben-Hamet, se montre, par ses sentiments chevaleresques, le digne émule des chevaliers chrétiens de la France et de l'Espagne, et parfois même l'emporte sur eux. C'est que Chateaubriand n'est pas absolument certain de la thèse qu'il veut soutenir : que la nature humaine, sans le christianisme, n'est que corruption et bassesse irrémédiable, et que seul le christianisme peut l'ennoblir et l'épurer. Cette thèse, d'ailleurs, il ne l'a pas toujours soutenue : dans les premiers temps, il avait confiance, comme Rousseau, dans la bonté naturelle des hommes et n'attribuait pas encore tout ce qu'il y a de meilleur en nous à l'influence mystérieuse de la grâce, pour ne nous laisser en propre que notre imperfection. L'homme est imparfait, dira-t-il, et le christianisme est parfait : donc le christianisme n'est pas de l'homme, il est de Dieu. Singulière conclusion ! Comme si un être humain pouvait se juger lui-même imparfait, sans être aussi parfait en quelque manière, ou du moins perfectible, et comme si ce sentiment et ce besoin de perfection, qui lui a fait accepter le

christianisme qui jusque-là y répond le mieux, n'était pas naturel en lui !

Chateaubriand considère enfin le christianisme dans ses pompes et dans ses œuvres. Ce sont d'abord ces belles cérémonies, dont lui-même avait été si souvent témoin en Bretagne pendant son enfance. Là, parmi des populations simples et pieuses, le culte avait une grandeur naïve dont son âme poétique était vivement touchée, et dont il retrace, encore tout ému et charmé, le mélancolique souvenir. Les processions, les sacrements se tournent pour lui en scènes de mœurs populaires et champêtres, et deviennent des motifs d'idylles religieuses comme les petits tableaux d'André Chénier sont des idylles païennes ou profanes. Quant aux œuvres de la religion chrétienne, ce sont ses missions en Asie et en Amérique, ses établissements au Paraguay, et surtout en Europe ses hôpitaux pour les malades, ses hôtels-Dieu jusque sur les plus hautes montagnes pour les voyageurs ; Chateaubriand en donne, selon son habitude, de belles et vives peintures, qu'un trait dépare cependant çà et là, comme lorsqu'il montre, à côté des religieux du Saint-Bernard, les animaux « devenus les instruments de ces œuvres sublimes, embrasés eux-mêmes de l'ardente charité de leurs maîtres, et dont les cris sur le sommet des Alpes proclament aux échos les miracles de notre religion ! » Il a très bien senti d'ailleurs ce qui fait la force, mais peut-être aussi la faiblesse de cette charité chrétienne dont il célèbre les prodiges : elle consiste moins dans l'amour des hommes que dans l'amour de Dieu ; c'est Dieu seul qu'on aime et non pas les personnes ; on craindrait, au contraire, de s'arrêter à celles-ci ; on ne leur accorde qu'un regard distrait et déjà tourné ailleurs ; on n'a pour elles qu'un sentiment superficiel et banal, dont elles ne sont pas le véritable objet ; on ne songe qu'à la réunion de l'homme avec Dieu au moment de la mort.



Cette perspective du terme fatal, jointe au sentiment de notre impuissance à être heureux ici-bas, assombrit un peu l'œuvre, d'ailleurs si brillante, de Chateaubriand. Le bonheur reste pour lui la grande préoccupation de la vie, et tout progrès ne lui paraît qu'une décevante chimère, si l'homme n'en reste pas moins malheureux. A quoi bon les sciences et les lettres ? à quoi bon la civilisation et la religion même, si ce n'est pour rendre notre vie plus supportable ? L'art, cependant, le grand art, sans doute par un sentiment plus profond de la misère de l'homme, a toujours été sérieux et triste, en un mot mélancolique. Il l'était déjà chez les anciens, en dépit de leur paganisme ; le christianisme aidant, il l'est encore plus chez les modernes. Pendant cette période, la mélancolie est le mal dont la littérature souffre partout, en France comme en Allemagne et bientôt en Angleterre : le *Werther* de Gœthe a précédé le *René* de Chateaubriand, que va suivre le *Childe-Harold* de Byron. On accuse parfois de cette maladie le matérialisme des philosophes français ; mais elle sévissait déjà chez les Allemands, où l'on était plutôt idéaliste. Peut-être le progrès même des lumières, en éclairant davantage l'homme sur la vanité de sa condition mortelle, ne faisait qu'accroître sa tristesse. Puis ce progrès, réel seulement dans les constitutions et les législations des peuples, ne trompait-il pas l'attente des plus généreux, quand il s'agissait du bonheur de tous ?

Ici encore, c'est la religion sans doute qui guérira le mal. Chateaubriand l'assure, bien que ce remède ne semble guère lui avoir réussi à lui-même, pour qu'il puisse le recommander en toute confiance. Pascal avant lui avait eu un moment la tentation du doute, au point de se croire à tout jamais perdu : il s'était sauvé par la foi. Aussi avec quel accent de charité il presse ensuite les autres hommes, ses frères, de croire comme lui, de faire dire des messes, de prendre de l'eau bénite : « Je

vous dis que vous y gagnerez, même en cette vie », et il ajoute que « ce discours est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après », et qui a prié Dieu pour le salut de son prochain. On chercherait en vain de ces cris du cœur dans les belles phrases de Chateaubriand. Se moquait-il d'aller choisir comme épisodes au *Génie du Christianisme* deux romans d'amour! L'un, *Atala*, se termine par cette phrase désespérée : « Homme, tu n'es qu'un songe rapide et douloureux; tu n'existes que par le malheur; tu n'es quelque chose que par la tristesse de ton cœur et l'éternelle mélancolie de ta pensée. » Et on lit dans *René* : « Je m'ennuie de la vie, je voudrais mourir ou n'être jamais né. » Est-ce donc là l'effet salutaire que doit produire la religion chrétienne? Elle manquait, ce semble, chez lui, de racines pénétrant jusqu'au fond du cœur; elle n'avait point cette sève qui circule dans l'œuvre d'un véritable apôtre et y répand à flots une vie communicative. La religion vraie a son sanctuaire dans l'âme même, au lieu que Chateaubriand la montre surtout dans des cérémonies extérieures qui frappent les yeux et peuvent même tirer des larmes, mais par un effet nerveux, et sans que celles-ci partent d'un sentiment de piété profonde. Ses contemporains déjà lui reprochaient de leur avoir présenté le christianisme comme un beau décor. Et, en effet, de même qu'une imitation théâtrale du paganisme avait décoré les fêtes publiques sous la Révolution, une mise en scène du même genre, empruntée cette fois à la religion catholique, allait rehausser à Notre-Dame la pompe du sacre et du couronnement de l'empereur.

On s'explique ainsi que la religion n'ait pas apporté à Chateaubriand ni à ses contemporains la tranquillité et la paix de l'âme. Il fallut attendre, jusque vers 1830, l'éloquence autrement sincère et entraînante de Lamennais, de Lacordaire, de Montalembert; et de fait la vraie renaissance du catholicisme



au XIX^e^ siècle date de là, et non pas de Chateaubriand ni même de Bonald ou de Joseph de Maistre. La beauté poétique d'une religion suffit peut-être pour la faire admirer, non pas pour qu'on l'aime. L'émotion d'une espèce si particulière qu'on ressent par la littérature ou l'art, est loin d'être la foi ; elle est trop agréable pour cela. « J'ai pleuré, dit quelque part Chateaubriand, puis j'ai cru. » Mais il y a bien de la différence entre les larmes que l'on verse ainsi d'abord, et qui amènent à croire, et celles qu'on répand parce que l'on croit, larmes amères celles-ci, vraies larmes de pénitence et qui effacent toute une vie de péché. Vraiment il a pleuré d'abord, puis il a cru, par plaisir de dilettante sans doute ! mais ceux qui commencent par croire, et pour de sérieuses raisons, pleurent bien davantage ensuite, et d'autres larmes. S'attendrir sur les beautés d'une religion est presque un signe que cette religion est morte dans les cœurs; on la regrette alors comme une personne aimée qui n'est plus là, on reconnaît trop tard tout ce qu'elle valait, et on l'idéalise par le souvenir. C'est comme le paradis dont Adam et Ève ne sentirent bien toutes les délices que du jour où ce fut pour eux une demeure à jamais perdue ; ou c'est comme la santé qu'on ne goûte pas tandis qu'on l'a, et qu'on ne savourerait bien que dès qu'on ne l'a plus. Or Chateaubriand, lorsqu'il ressuscite par la magie de son art un séduisant fantôme du christianisme, ne le fait pas rentrer pour cela dans les âmes; celles-ci en viennent seulement à douter si elles n'ont pas eu tort de le bannir : avec le christianisme, on était heureux en ce monde, tandis qu'on ne l'est guère maintenant sans lui. Mais cette comparaison du présent avec le passé, loin d'apaiser l'âme et de la guérir, ne faisait qu'augmenter son malaise, et même son désespoir. Les émotions qu'on éprouve à la lecture de Chateaubriand sont tellement factices que si parfois on entre dans une église, espérant les retrouver, on n'y parvient pas toujours, tant la réalité paraît

différente des imaginations du prestigieux artiste, et on sort désenchanté, déçu, et plus triste qu'auparavant. La mélancolie, comme certaines plaies de l'âme, veut être laissée en paix : qu'on n'y touche pas, à moins d'être sûr de la guérir ; autrement on l'irrite, on l'exaspère, elle devient plus vive et plus douloureuse. Ainsi Chateaubriand, par son merveilleux tableau du christianisme, ne réussit qu'à le faire regretter peut-être et aimer, mais non pas à faire croire pleinement en lui : sans donner de certitude et d'espérance pour l'avenir, il accroît la misère du présent de tout le regret du passé ; il ne fait qu'ajouter une souffrance de plus à l'âme humaine.

2. M^me^ de Staël. — Chateaubriand avait fait cette remarque sur le livre *De la Littérature*, en 1801 : « M^me^ de Staël donne à la philosophie ce que j'attribue à la religion ; ma folie est de voir Jésus-Christ partout comme M^me^ de Staël la perfectibilité. » Et dans une note du *Génie du Christianisme*, il fait observer que d'ailleurs la perfectibilité ne s'accorde guère avec une philosophie qui n'admet dans l'âme que la sensation, c'est-à-dire passivité et inertie : pour avoir le droit de croire au progrès, il faut au moins être spiritualiste. Cette contradiction entre une croyance au mouvement progressif de l'humanité et les théories qui ôtent précisément à l'âme humaine tout ressort, devait bientôt frapper M^me^ de Staël. Ne pouvant concilier, en effet, une philosophie à tendance matérielle avec la foi au progrès indéfini, son choix est vite fait. Elle rejette une partie des doctrines du XVIII^e^ siècle, afin de sauver l'autre. Le progrès s'explique mal dans la philosophie de Locke et de Condillac, et encore moins dans celles d'Helvétius et de d'Holbach ; leurs principes, bien suivis, conduiraient plutôt à un état de stagnation et de mort. Mais, grâce à Dieu, cette philosophie n'est pas la seule, et ce qu'elle ne peut expliquer, une autre l'expliquera. Avant Victor Cousin, donc, M^me^ de Staël se



sépare de Condillac et de Locke, et de Voltaire même ; elle dégage la doctrine qui lui est chère de toute alliance compromettante, et traite de matérialistes presque tous les philosophes qui l'ont précédée, les uns pour l'avoir été franchement et l'avoir dit, les autres pour s'être engagés, à leur insu ou non, dans une voie qui les menait jusque-là. Par une conséquence naturelle, et toujours avant Cousin, elle tend la main, par-dessus la tête des philosophes du XVIII^e^ siècle, à ceux du XVII^e^, à Descartes et à Malebranche, à Pascal même, heureuse de rencontrer en eux des hommes préoccupés comme elle de la vie intérieure, et qui mettent la science de l'âme la première, avant celle des législations et des constitutions. « Je pense, donc je suis », avait dit Descartes, et cette suprématie reconnue à la pensée préparait M^me^ de Staël à comprendre chez les Allemands l'étude du moi, considéré comme centre du monde intellectuel et moral, comme source de tout savoir et de tout devoir. Avant Victor Cousin, elle a l'intelligence et le sentiment des doctrines allemandes, où son âme trouve enfin ce qu'elle cherche, une philosophie qui la confirme dans sa foi au progrès de l'esprit humain. D'ailleurs la philosophie n'est-elle point perfectible comme tout le reste ? Celle du XVIII^e^ siècle en France n'était donc point parfaite ; et on ne doit pas être surpris si en Allemagne on l'a déjà dépassée. Chateaubriand s'est trop pressé de se rabattre, comme en désespoir de cause, sur le christianisme. C'est une religion toute de tendresse, en effet, et de charité ; mais le reproche qu'on pouvait faire à M^me^ de Staël d'être trop raisonneuse et de sacrifier à l'esprit le cœur, vers 1800, celle-ci ne le mérite plus en 1810. Elle aussi voit dans la religion la cause la plus puissante du progrès, mais non pas dans la religion catholique, ni peut-être même chrétienne exclusivement. Elle rêve une doctrine plus large et plus haute, qu'elle s'imagine avoir trouvée en Allemagne. Là du moins la religion est philosophique, comme la philo-

sophie est religieuse. En décembre 1803, à Weimar, Schiller s'efforce de faire entendre à celle qu'il appelait « la philosophe française » sa religion, religion de l'art apparemment, et elle en retient quelque chose. Plus tard, à Coppet, dans son entourage, on sourit un peu sans doute de l'allemand Werner, qui allait partout prêchant la religion du très saint amour ; mais on l'écoute, et, en dépit du ridicule, on est de cœur avec lui. Une religion vague et libre dans ses aspirations convient mieux à une âme éprise en toutes choses de perfectibilité, que des dogmes positifs, arrêtés et fixés pour toujours. Il faut à M^me^ de Staël une religion perfectible indéfiniment. Aussi, pour elle, le mysticisme va de pair avec l'idéalisme : celui-ci est le beau s'ajoutant à ce qui est vrai pour l'esprit ; celui-là est le beau encore, complétant ce qui est bon pour le cœur. Sitôt que le sentiment et la pensée s'élèvent, l'un et l'autre tendent à la beauté.

La philosophie idéaliste, cependant, s'il faut en croire Schiller, était à peu près fermée à M^me^ de Staël, lors de son premier voyage en Allemagne ; et, à vrai dire, cette femme supérieure n'y pénétra jamais à fond, comme les Allemands. Elle a l'intelligence trop française pour se perdre dans des abstractions sur l'essence de l'univers : cela lui paraît étranger et même indifférent à l'homme. De la métaphysique elle n'admet que les spéculations sur l'homme et sur Dieu ; mais la nature n'avait jamais eu grand charme pour elle : M^me^ de Staël était femme à demander des anecdotes en face du Mont-Blanc ; et en Italie, à Naples, c'est à peine si elle ouvre ses fenêtres pour admirer le golfe, et Ischia, et le Vésuve. D'autre part, elle appartient à un siècle où l'on est las des disputes sans fin sur le principe des choses, et où l'on se fie plus, pour connaître le monde, aux découvertes positives des savants qu'à toutes les divagations des métaphysiciens. Aussi Kant lui plaît tout d'abord. Ne soutient-il pas, contre Leibniz, que les lois de



notre connaissance ne peuvent s'appliquer qu'au monde sensible ; si nous voulons en franchir les limites, ces lois se trouvent insuffisantes et même contradictoires, établissant avec une égale facilité le pour et le contre, que le monde est infini et qu'il ne l'est pas, la nécessité et la liberté. Quelle bonne fortune qu'une telle philosophie pour M^me^ de Staël, qui n'a qu'un goût médiocre pour la haute métaphysique, et cependant ne veut pas s'en tenir au monde extérieur que lui offrent les sens ! Elle peut rentrer en elle-même, remonter jusqu'à l'âme et s'arrêter là, parce qu'elle y trouve un foyer suffisant de lumière et de chaleur pour connaître et pour agir au dehors. L'esprit humain est dans ce système comme le soleil du monde intelligible à l'homme ; en même temps qu'il éclaire les objets de ses rayons, il projette aussi sa splendeur sur la route où celui-ci s'avance ; il guide et assure ses pas. La morale de Kant ne paraît pas à M^me^ de Staël, comme plus tard à Victor Cousin, en contradiction avec ses théories sur notre connaissance ; mais partout elle retrouve le même principe, qui fait de l'âme le principal ressort de notre vie intellectuelle et morale, parce qu'elle dicte les lois de nos pensées et aussi les lois de nos actions. Les successeurs de Kant lui plairont moins, surtout Fichte et Schelling, que l'exemple du maître n'a pas retenus, et qui sont retournés à la métaphysique. Elle reproche à Fichte de donner trop à l'âme, et de transférer en elle les attributs mêmes de Dieu, puisqu'elle crée à elle seule et le moi et le non-moi, c'est-à-dire la nature et l'esprit ; bien plus, l'âme crée en elle au moins l'idée de Dieu. L'homme deviendrait alors, comme Chateaubriand l'avait dit de Dieu, l'être unique dans sa solitude, le « grand célibataire des mondes ». Mais si le moi, selon Fichte, s'abaisse jusqu'à produire de lui tout un monde de phénomènes qui devient la nature, ne peut-on pas dire, avec Schelling, que celle-ci s'élève jusqu'à produire l'esprit lui-même ? autre tentative ambitieuse de tout réduire

à l'unité, la matière et l'esprit, la nature et l'homme. Mme de Staël se soucie peu de suivre les philosophes allemands dans ces profondeurs ; mais elle admire comme ils sont ivres d'idéalisme, comme ils ont foi dans des idées.

La philosophie idéaliste la conduit à une sorte de mysticité. Ce sera sa religion, fondée sur la philosophie même et autorisée par elle. Plus d'opposition ni d'incompatibilité entre les deux. Si l'infini apparaît à l'intelligence comme l'extrême limite où cesse toute lumière et où l'ombre commence, cette ombre n'est pas le vide et le néant : elle est pleine de Dieu. Aussi loin que l'esprit s'avance avec son flambeau, il ne découvre que des choses mortelles ou périssables ; mais il sent bien que ce n'est pas là toute la réalité, et Mme de Staël en appelle au cœur, dont la certitude n'est pas moindre pour les vérités métaphysiques que celle de l'esprit à l'égard du monde sensible. La foi religieuse lui paraît fort bien s'allier ainsi à l'intelligence philosophique et scientifique. En France, on les avait trop séparées, en les opposant l'une à l'autre : d'un côté, examen et doute ; de l'autre, certitude et croyance, les yeux fermés. Les esprits se partageaient en deux camps : ceux qui pensent savoir, et qui, disent-ils, ne peuvent plus croire, et ceux qui croient encore, peut-être parce qu'ils ne savent pas assez, et qui craignent et refusent de s'éclairer. Mais le progrès des lumières ne va pas jusqu'à dissiper cette ombre mystérieuse, si favorable à la foi ; peut-être même cette ombre n'en ressort-elle que mieux par contraste, et fait-elle davantage sentir tout ce qu'elle cache de réel. En Allemagne, la philosophie tourne naturellement à la religion, et s'achève par là, sans que l'une fasse tort à l'autre et la démente. Il y a donc autant de doctrines religieuses que de systèmes philosophiques ; mais, dit fort bien Mme de Staël, on s'entend toujours à une certaine hauteur.

Le culte qui convient à une telle religion doit être tout



personnel et intime. Les pompes et les cérémonies, qui en imposent aux yeux, sont choses trop matérielles et grossières pour un sentiment si épuré : elles distraient l'âme et l'attirent au dehors, l'arrachant à la contemplation d'elle-même et de Dieu. Celui-ci veut être adoré de l'esprit et du cœur ; et toute autre adoration est une sorte de paganisme. Mme de Staël, qui était d'une famille protestante, goûtait le charme d'une religion austère ; et peut-être songe-t-elle à Chateaubriand et au catholicisme, lorsqu'elle nous dépeint, par contre, ce village de Saxe, habité tout entier par une communauté de Frères moraves, d'une piété si grave et si simple, et cet autre village de Suisse où, dans un temple, le père et le fils, l'un et l'autre ministres du saint évangile, offrent tous deux le sacrifice, sans aucun appareil, devant l'assistance la plus recueillie. Mme de Staël ne voit qu'une chose, qui paraît peu au dehors : la prière adressée au ciel par ces âmes pieuses, avec la certitude que quelqu'un les entend et ne manquera pas d'y répondre.

Le sentiment religieux, lorsqu'il fait ainsi comme le fond même de l'âme, donne un caractère nouveau à toutes les affections humaines. Comme il est le sentiment de l'infini, il les agrandit et les élargit bien au delà des limites de cette vie éphémère, et les marque d'un sceau d'éternité. « On ne peut aimer, dit Mme de Staël, avec innocence, avec profondeur, sans être pénétré de religion et d'immortalité. » Là-dessus encore elle discute avec ses amis d'Allemagne : non, sans doute, on ne renaîtra pas, dans l'autre monde, baron ou marquis ; mais on souhaite, on espère bien renaître mère ou fille. Et cet espoir l'aidait à supporter la mort des siens ainsi que l'idée de sa propre mort. Elle ne pense pas avoir perdu pour toujours son père, lorsqu'il meurt ; elle le sent invisible auprès d'elle, et qui continue de l'assister dans la vie. Elle-même, lorsqu'elle arrivera à ses derniers moments, se console d'avance

en songeant que « sa pensée remontera vers le ciel, comme un rayon qui en est descendu ». L'âme de l'homme remplit ainsi l'autre monde de sa présence, et dans celui-ci même elle se répand au dehors sur les choses et leur communique un aspect nouveau. Considérée au point de vue de notre bien-être physique ou matériel, on ne saurait dire si la nature est bonne ou plutôt méchante; mais elle offre à l'imagination philosophique, ainsi qu'au sentiment religieux, des harmonies autrement poétiques que celles dont parlent Chateaubriand et Bernardin de Saint-Pierre. Dédaignant les exemples d'une finalité qui devient puérile à force d'être détaillée et précisée, Mme de Staël laisse errer sa pensée à la surface des choses, et, comme autrefois Vinci voyait dans les formes des nuages des figures d'hommes ou d'animaux et des dessins admirables, elle trouve dans la nature la représentation des états de son âme : ainsi le jour où, rappelée précipitamment d'Allemagne par la mort de son père, elle crut voir dans le ciel, en approchant de Coppet, au-dessus de la montagne qui abritait la maison paternelle, une ombre gigantesque qui disparaissait.

Mysticisme et idéalisme, ces deux formes de la philosophie et de la religion procèdent d'un même sentiment dans l'âme de Mme de Staël : l'*enthousiasme*. C'est là pour elle le sentiment philosophique et religieux par excellence, qui doit réconcilier enfin les amis de la religion et ceux de la philosophie. Ces derniers rejettent toute religion, ou plutôt toute superstition, comme une cause inévitable de fanatisme. Mais le fanatisme est étroit, intolérant, et ne peut venir que d'une religion fermée à toute idée nouvelle et d'une philosophie du même genre. Les théologiens ont enseigné l'intolérance à bien des philosophes, devenus eux aussi des sectaires. Mais rien de pareil à craindre de l'enthousiasme : c'est l'amour de tout ce qui est beau, et non pas la haine de tout ce qui n'est pas selon telle formule ; et loin d'aveugler,



il éclaire. Le XVIIIe siècle l'a bien connu, mais l'a surtout éprouvé pour les réformes politiques et sociales seulement. Or ce sont là des choses extérieures, matérielles, si l'on peut dire, et qui ne se soutiennent que par l'esprit qui les anime. Mme de Staël voudrait qu'on n'eût d'enthousiasme que pour les choses de l'âme d'abord, et qu'on ne le laissât pas s'égarer sur des objets indignes, comme tel conquérant, violateur des droits les plus sacrés des personnes et des nations. On s'était enthousiasmé, pendant la Révolution, pour la liberté, une liberté plutôt extérieure; puis, sous l'Empire, pour la gloire militaire, qui éclatait aussi à tous les yeux. Ne pourrait-on garder son enthousiasme pour des choses qui ne se voient pas, mais n'en sont pas moins réelles et solides? On avait proclamé les droits de l'homme, droits civils et politiques surtout ; mais ce n'est là qu'un effet, et Mme de Staël remonte à la cause, qui est dans l'âme même; elle proclame les droits de l'âme à l'indépendance de la pensée et de l'action, convaincue que, ceci bien assuré d'abord, le reste viendra toujours, et ne pourra plus être enlevé. On avait beaucoup déclamé sur la liberté, celle qui peut s'inscrire dans des législations et des constitutions; mais il en est une autre, la première de toutes, qu'il faudrait garantir d'abord, c'est la liberté philosophique et religieuse, comme en Allemagne. Si on la suspecte au nom du spiritualisme ou du catholicisme, on se fait, qu'on le veuille ou non, le soutien du despotisme; et Napoléon, en effet, applaudit en 1802 au livre de Chateaubriand, comme il favorisa en 1811 l'enseignement de Royer-Collard. La voix de Mme de Staël, qu'il voulut étouffer alors, partait d'une âme plus libérale et plus généreuse; elle se défendait de faire de la politique, elle faisait mieux que cela, de la philosophie : la liberté de la parole et de la pensée lui paraissait la première condition de la liberté du citoyen.

Cette liberté, qui est le privilège de l'homme et son droit

imprescriptible et inaliénable, M^me^ de Staël en voit le principe dans le sentiment de l'infini. Ici se montre bien la différence entre elle et Chateaubriand. Ce dernier sentait également l'infini, mais en face de l'océan ou bien au milieu des forêts vierges, en un mot au dehors, dans la nature. M^me^ de Staël le sent plutôt au dedans et au fond d'elle-même. Et l'âme humaine ne lui apparaît pas comme scindée en deux parties : l'une mauvaise, impuissante pour le bien ; et l'autre, surajoutée par le christianisme, et où elle se reconnaît si peu qu'elle se demande d'où lui vient cette âme nouvelle, et la croit un don de Dieu. L'âme ne doit pas être ainsi mutilée, et la meilleure partie d'elle-même est celle qu'elle doit aussi le plus revendiquer comme sienne : c'est son enthousiasme, c'est-à-dire Dieu lui-même en elle. De là comme une plénitude et une surabondance de vie spirituelle, comme un superflu d'âme qu'elle doit prodiguer pour tout ce qui est vrai, bon et beau ; de là une source inépuisable de progrès. Chateaubriand réduisait le christianisme à une sorte de poésie ; M. de Staël transforme plutôt la poésie ou l'art en religion. L'un, traitant le christianisme comme la plus belle des inventions poétiques, le réduit presque à une fiction dont la réalité perdue laisse l'âme dans le désespoir ; l'autre, au contraire, apporte une doctrine d'espérance à l'humanité.

Pour préserver les âmes de la mélancolie, cette maladie du siècle, nous avons donc le choix entre deux remèdes, celui de Chateaubriand et celui de M^me^ de Saël. Des deux côtés, c'est Dieu qui en fait tous les frais : seulement tantôt c'est un Dieu hors de nous, loin de nous, qui ne se révèle qu'à quelques-uns, bien que les enchantements et les séductions de son culte puissent favoriser singulièrement la foi de tous ; là, au contraire, c'est Dieu parlant au cœur, *Dieu en nous*, comme dit M^me^ de Staël traduisant ainsi le mot *enthousiasme*. Le bonheur de l'homme en sera-t-il mieux assuré ? On en doute, à en



juger par le caractère et le sort qu'elle choisit pour les héroïnes de ses romans : *Delphine*, c'est-à-dire elle-même comme elle avait été dans sa jeunesse ; *Corinne*, c'est-à-dire elle-même encore telle qu'elle aurait voulu être. L'enthousiasme ne suffit pas à faire aimer à l'une la vie, puisque, déçue dans ses espérances de bonheur, elle ne songeait à rien moins qu'à se donner la mort, et qu'on dut faire changer à M^me^ de Staël ce sinistre dénouement. Quant à Corinne, ni les enivrants triomphes du Capitole ni les jouissances passionnées de l'art ne paraissent non plus l'avoir rendue heureuse, et M^me^ de Staël avoue elle-même qu'elle n'a aimé la littérature qu'à défaut d'affections plus chères et pour en remplacer le vide : « La gloire, a-t-elle dit, pour une femme, n'est que le deuil éclatant du bonheur. » Mais qu'on ne se hâte pas cependant d'accuser sa philosophie d'impuissance. Le même reproche peut aussi s'adresser à la religion de Chateaubriand. Celle-ci offre bien, sans doute, à la triste Amélie le morne refuge d'un cloître ; mais elle ne retient pas Céluta ; elle la pousse même, pour des motifs de piété, jusqu'au suicide. Elle n'a donc pas donné à ces deux chrétiennes plus de joie que tout à l'heure la philosophie à nos deux héroïnes. C'est que l'enthousiasme est une vertu trop haute, où peu d'âmes s'élèvent et surtout réussissent à se maintenir : M^me^ de Staël parut elle-même à ses contemporains « toujours montée sur des échasses ». Puis l'enthousiasme, même pour de grandes et nobles causes, a quelque chose de trop impersonnel dans son objet, de trop général et de trop vague : l'attachement à des idées ne vaut pas l'attachement aux hommes mêmes ; on paraît plus désintéressé, on est peut-être plus égoïste ; on se complaît dans ses propres pensées, et le culte qu'on voue à un être de raison n'est souvent, sous une forme très pure, que l'adoration de soi-même. M^me^ de Staël ne mérite qu'à demi ce reproche, mais non pas Chateaubriand, dont le monstrueux égoïsme s'étale partout

dans ses œuvres comme le sentiment qui prédomine en lui et étouffe à son profit tous les autres. C'est René déclarant que « ce qui intéresse les autres hommes ne le touche point », et qu'il voudrait « n'être pas né » ; il se sent au cœur des flammes qui le brûlent faute d'aliment, et qui ne seraient point rassasiées, même si elles dévoraient la création. Céluta elle-même, une toute jeune femme, souhaite aussi d'être, avec Chactas, la seule créature vivante sur la terre ; et afin, sans doute, que sa passion eût quelque chose d'incommensurable et d'unique, volontiers elle anéantirait tout le reste et la divinité même, « pourvu, dit-elle à Chactas, que, serrée dans tes bras, j'eusse roulé d'abîme en abîme avec les débris de Dieu et du monde ». Jamais le mépris et l'oubli des autres hommes, jamais l'infatuation de soi-même seulement n'avait atteint ce paroxysme insensé : le mal de l'âme en était arrivé à son plus haut point d'exaspération. Et ni Chateaubriand ni Mme de Staël ne donnent un bon moyen de le guérir, parce que ni l'un ni l'autre peut-être n'en ont pleine conscience, et se complaisent, au contraire, et se délectent en lui. Un pénétrant observateur, dans un roman ironique et froid, qui parut bientôt après, en 1815, sans indiquer non plus de remède, signala au moins la cause du mal et ses déplorables effets : « Quand tous sont isolés par l'égoïsme, dit Benjamin Constant dans son *Adolphe*, il n'y a que de la poussière, et, dès qu'un orage arrive, c'est de la fange. »

---

# LIVRE PREMIER

## CHAPITRE PREMIER

### M. de Bonald (1)
### (1754-1840).

1. *Philosophie théologique* (p. 35). — 2. *Législation primitive* (p. 45). — 3. *Pouvoir politique et religieux* (p. 50). — 4. *Conclusion* (p. 53).

Outre *le Génie du Christianisme*, en 1802, parut la *Législation primitive*. L'auteur, M. de Bonald, écrivait que, dans son ouvrage, la vérité est « comme un roi à la tête de son armée, un jour de combat », et, dans celui de Chateaubriand, « comme une reine dans toute la pompe d'une fête au jour de son couronnement ». Mais, plus lestement, il disait entre amis : « M. de Chateaubriand a servi sa drogue avec du sucre, tandis que j'ai donné la mienne en nature. » La sincérité, en effet, caractérise tous les livres de M. de Bonald : lui-même fait remarquer que le dernier, en 1830, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, reproduit sous une forme abrégée les principes du premier, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, en 1796 ;

(1) Vicomte de Bonald, *Œuvres complètes*, réunies par l'abbé Migne, 3 vol., 1859 ; autre édition, 7 vol., 1857-1875 ; — Henri de Bonald, *Notice sur M. le vicomte de Bonald*, 1841 ; — Sainte-Beuve, art. du *Constitutionnel*, 18 août 1851 (*Causeries du lundi*, t. IV, p. 427) ; — Victor de Bonald, *De la Vie et des écrits de M. le vicomte de Bonald*, 1853 ; — E. Faguet, *Rev. des Deux Mondes*, 15 avril 1889.

durant cet intervalle de trente-quatre ans, l'écrivain ne cesse de professer les mêmes doctrines, et l'homme aussi conserve toute sa vie, qui fut longue (quatre-vingt-six ans), la même fidélité religieuse et monarchique, depuis le temps où, jeune mousquetaire au régiment de la reine, il est un jour honoré d'un sourire de Marie-Antoinette encore dauphine, jusque sous la Restauration où, plusieurs fois élu à la Chambre des députés, il est enfin nommé par Louis XVIII pair de France. Vieux serviteur de la vieille cause, Bonald paraît déjà suranné à Chateaubriand en 1820 ; c'est qu'il mène aussi contre tous ses adversaires une polémique âpre et rude, qui rappelle les rochers de son pays natal, le Rouergue ; il va les rejoindre, « ses rochers », le plus souvent qu'il peut, et ne se trouve vraiment heureux, écrit-il en 1817, que dans sa triste et sauvage solitude, le Monna, près de Millau, où il jouit des siens et de lui-même au milieu de travaux champêtres et d'hommes bons et simples. Lamennais disait de lui cette année-là même : « C'est un chêne vigoureux qui va chercher sa sève à travers les rocs primitifs, jusque dans les entrailles de la terre, tandis que Châteaubriand ressemble à ces arbrisseaux qui ont peu de racines et ne se nourrissent guère que par les feuilles. » A défaut du bel esprit, qu'avaient tant aimé Montesquieu et Voltaire, et que ne dédaignera pas Joseph de Maistre (« L'esprit est satanique »,disait M. de Bonald presque en se signant), à défaut du génie, qu'aura Lamennais, il a pour lui, dans sa lutte contre les philosophes, non pas même toujours le bon sens ni la raison, mais un raisonnement ferme et rigoureux, tout entier au service de l'idée chrétienne. « On rencontre chez lui, dit Joubert, de singulières conséquences. Il semble qu'on y tombe par un casse-cou, et l'esprit a quelque chose de démis... Il se trompe avec une force ! » Ce défendeur de la tradition, cependant, ce « traditionnaliste », ne doit pas être exclu du rang des philosophes. Il est au



moins, comme dit Mme de Staël, « le philosophe de l'antiphilosophie », et ses amis eux-mêmes lui reprochent souvent de mettre dans ses écrits trop de métaphysique. Lui, de très bonne foi, se dit philosophe, et non pas théologien ; il pense ne se servir que de sa raison, qui d'ailleurs se trouve toujours d'accord, comme par miracle, avec les dogmes du christianisme, sans avoir besoin de se plier ni de se fausser pour cela. Les titres de ses ouvrages le rappellent avec insistence : en 1796, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile « démontrée par le raisonnement et par l'histoire »* ; en 1802, *Législation primitive considérée dans les derniers temps « par les seules lumières de la raison »* ; en 1818, *Recherches « philosophiques » sur les premiers objets de nos connaissances morales* ; en 1830, *Démonstration « philosophique » du principe constitutif de la société*, sans parler de son livre de 1802 sur le *Divorce au XIXe siècle*, qui n'est pas celui où l'on trouve le moins de philosophie.

M. de Bonald, cependant, caractérise ainsi, en 1830, la tâche ou plutôt la mission que ses amis et lui se sont donnée dans leur commune croisade contre la société nouvelle : M. de Lamennais, M. de Maistre et lui combattent au nom des mêmes principes ; seulement M. de Lamennais les applique à la philosophie, M. de Maistre à la religion, et lui, Bonald, seulement à la politique. Voyons donc ses doctrines sur la législation et sur la constitution des sociétés humaines.

1. Philosophie Théologique. — La définition qu'il donne de l'homme dès 1796 est restée fameuse : « Une intelligence servie par des organes ». Il ne veut pas dire seulement les organes des sens, surtout la main, qu'un philosophe du XVIIIe siècle prenait pour la cause de l'intelligence humaine, mais encore tous les instruments que l'homme fabrique par son industrie, afin de suppléer à la faiblesse ou à l'impuissance de

son corps. Bonald complète ainsi, en reconnaissant comme principe l'intelligence, une définition tout utilitaire de Franklin : « L'homme est un animal qui se fait lui-même ses outils. » Mais Bonald vise surtout Saint-Lambert, qui a dit : « L'homme est une masse organisée et sensible qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins. » Cette façon de présenter d'abord la partie matérielle comme étant, ou peut s'en faut, le tout de l'homme, et de mentionner ensuite comme une addition postérieure l'esprit, révolte notre philosophe chrétien. L'homme est d'abord intelligence; c'est là ce qu'il faut mettre en avant et faire bien ressortir ; le reste, c'est-à-dire la masse des organes, n'est qu'un accessoire. Tandis que Saint-Lambert commençait par nommer ce qui est inférieur, en y ajoutant, comme à regret, le supérieur, Bonald replace le supérieur en son rang, qui est le premier, et y subordonne avec justice l'inférieur. Ainsi on ne sera plus tenté, dans un moment d'humeur contre l'intelligence ou la pensée, qui vient s'ajouter si malencontreusement au corps, de dire avec Rousseau : l'homme qui pense est un animal dépravé.

Mais cette intelligence, qui est ce que l'homme a de meilleur, comment la considérait-on en ce temps-là ? Bonald accuse les philosophes de mettre l'homme tout entier hors de lui-même, dans ses sensations et dans ses organes. Ne mettent-ils pas aussi toute la pensée dans le langage, toutes les idées dans les mots ? C'est la tendance de l'école idéologique, et Bonald la signale encore dans un récent ouvrage d'un disciple de Condillac, *Des Signes et de leur influence sur l'art de penser*, par Degérando. En outre, la parole humaine n'est plus pour eux qu'une invention des hommes, une œuvre tout artificielle, témoignage de leur industrie et aussi de leur fantaisie. Cependant, si l'esprit humain, au dire des mêmes philosophes, est sans activité propre, sans initiative et sans énergie, où trouve-t-il la force d'inventer, la puissance de



créer le langage ? L'esprit en lui-même est par eux réduit à rien ; ce sont des sensations transformées en idées qui le constituent, et, lorsque cette transformation s'arrête et que les idées manquent, on y pourvoit à l'aide de signes ou de mots. Mais l'homme-statue, l'homme-machine, l'homme-animal même ne saurait être cause de rien, et prétendre qu'il est cependant l'auteur du langage, c'est dire que le langage est un effet sans cause. Or Bonald se fait la plus haute idée du langage, ou, comme il dit, de la parole : ce n'est pas un signe de convention, à peu près comme le papier-monnaie, qui désigne tout ce qu'on veut et par lui-même n'équivaut à rien ; « la parole est dans le commerce des pensées ce que l'argent est dans le commerce des marchandises, expression réelle des valeurs, parce qu'elle est valeur elle-même ». Dire, par conséquent, que c'est l'effet d'une invention de l'homme, qui est incapable d'inventer, c'est inviter à en chercher la cause ailleurs, non plus dans l'homme et encore moins sans doute dans les choses ; mais où donc alors, si ce n'est en Dieu ? Ainsi les excès mêmes de l'empirisme ont pour conséquence logique de ramener d'abord, non pas au rationalisme, mais plus loin, jusqu'au mysticisme. Bonald ne manque pas de le proclamer : « L'idéologie, dit-il, tuera la philosophie moderne. »

La parole est donc chose naturelle, nécessaire, divine, et non pas un simple artifice, une convention des hommes. Ne peut-on concilier ainsi deux thèses jusque-là opposées ? Descartes et surtout Malebranche réduisent la pensée vraie aux idées innées dans le pur intellect, presque sans mélange de sensation : c'est spiritualiser à l'excès la question de l'origine des idées. La même question, en revanche, se trouve matérialisée à l'excès par Locke et surtout Condillac, qui ne voient l'origine des idées que dans les sensations, et se demandent même si l'on ne peut pas attribuer celles-ci à la matière

organisée. Bonald croit, avec les premiers, que l'homme par lui-même est en possession de la pensée ; mais il n'en a, pour ainsi dire, la jouissance que lorsqu'il parle, et la parole est une chose qui s'acquiert. Les idées seraient comme la part de l'esprit, une part informe et presque sans vie, jusqu'à ce qu'elles prennent corps dans les mots, qui sont la part des organes et de la matière. Le problème de la pensée et de la parole, et de leur création commune, est, sous une forme particulière, celui de l'union de l'âme et du corps. La pensée toute seule n'est pas possible dans les conditions de la vie présente ; il faut qu'elle se double d'une image dans le cerveau et dans les organes de la vue, d'un son dans ceux de l'ouïe, première réalisation et expression d'elle-même, premier langage tout intérieur encore. Que cette image soit reproduite au dehors par un dessin ou une peinture, que ce son soit proféré par la voix, alors le langage est complet, et la pensée aussi a sa pleine existence. Comme l'âme a besoin du corps pour prendre connaissance d'elle-même, les pensées également ont besoin des noms ou des mots qui les signifient, pour apparaître, claires et distinctes, aux autres et à nous-mêmes, pour sortir de cette obscure confusion où elles demeureraient sans cela. C'est un chaos véritable jusqu'à ce que le Verbe, comme au jour de la création, y apporte l'ordre et la lumière. Le nom même de Verbe, traduction latine du mot grec *logos*, qui veut dire à la fois pensée et parole, exprime ici la cause de l'une et de l'autre en nous, et de l'une par l'autre, l'homme parlant sa pensée avant de penser sa parole. Le problème de l'origine du langage et celui de l'origine des idées reçoivent la même solution mystique, et ne sont, en réalité, qu'un problème, celui de l'intelligence même, qui, résolu une fois pour toutes au commencement des choses, laisse place ensuite à la tradition par laquelle les idées primitives et le fond même du langage se sont transmis jusqu'à nous. Ce problème d'origine



est pour Bonald le problème de la création, qu'il résout naturellement par le Dieu créateur du christianisme et du judaïsme. Il ne croit pas en cela invoquer de mystère : c'est la raison qui le conduit à ce point, et, s'il parle quelquefois de révélation, ce mot signifie pour lui, il a soin d'en avertir, un enseignement que Dieu donne à tous les hommes, autant dire à la nature humaine. Il ne prétend pas être théologien, et veut rester philosophe ; seulement, dans le langage, où l'on ne voyait qu'un artifice de l'homme, il montre quelque chose de naturel et de nécessaire, c'est trop peu dire, quelque chose de divin.

La société, pour le XVIII^e siecle, est aussi d'institution humaine. L'homme à l'état primitif vivait isolé ; puis, par une convention, dit Locke, un contrat, dit Rousseau, il s'est engagé à vivre avec ses semblables sous de certaines lois, et alors seulement la société prit naissance. Elle est donc aussi une chose artificielle, qui contrarie souvent la nature ; et si l'homme est naturellement bon, comme on se plaît à le supposer, la société est parfois mauvaise, et c'est d'elle que vient en ce monde tout le mal. Rousseau le répète en mainte occasion : l'homme est naturellement bon, mais la société le dépravе.

Bonald soutient le contraire : le peu que l'homme a de bon, il le doit à la société ; mais par lui-même il est enclin au mal. Et ce sont des sarcasmes continuels à l'adresse de ces philosophes qui, s'emparant de la société humaine, ce corps plein de vie et de santé, se mettent, dit-il, à le hacher menu ; mais ils ont beau rapprocher ensuite les morceaux, ils ne peuvent les réunir et les faire revivre. Assemblez une multitude d'individus, vous n'aurez pas pour cela une société tant que manqueront les rapports qui font de chacun d'eux une personne dans la famille, une personne dans l'État, une personne dans la religion, une personne pensante et par-

lante, c'est-à-dire tout autre chose qu'un individu, simple atome du monde moral, aussi imaginaire et, existât-il, aussi inerte et impuissant que les prétendus atomes du monde physique. En vain on associe entre eux ces individus par des conventions, des contrats, comme si la société domestique et aussi la société politique étaient comparables à une association commerciale; comme si c'étaient seulement des intérêts matériels qu'on mettait en commun, et non pas des sentiments moraux; comme si l'on songeait à se retirer de là plus tard en emportant des bénéfices stipulés d'avance, au lieu de se donner tout entier et pour toujours. Bonald ne peut souffrir, en pareille cause, ces termes de la langue des affaires, bons, dit-il, pour des politiques de comptoir, quand il s'agit de spéculations mercantiles, et qu'on a eu tort d'emprunter aux Anglais. Certains philosophes comptent les hommes à peu près comme des têtes de bétail dans un troupeau; mais c'est là une façon par trop arithmétique de traiter la nature humaine, et Bonald refuse de ne voir dans nos semblables que des unités numériques : la société consiste surtout dans l'union établie entre ses membres grâce à de certains rapports.

Pour réfuter Rousseau et Locke, Bonald interprète autrement qu'eux un mot qui était fort en honneur au XVIII^e^ siècle, celui de nature. La vraie nature de l'homme serait-elle, par hasard, l'imperfection dans laquelle il se trouve d'abord? Ou n'est-ce pas plutôt cet état relativement parfait auquel il s'élève par l'établissement de la société domestique et politique? Autant vaut demander si la nature du gland est de devenir chêne, ou de rester gland? celle du fœtus, de demeurer informe, à peine viable, ou d'arriver au terme de son développement? L'homme naturel est donc l'homme de la société; celui-là seul est dans sa nature, et, tant qu'il ne se trouve pas en société, on peut dire qu'il est



hors de sa nature, et n'existe pas encore à titre d'homme véritable. Là-dessus Bonald rappelle, contre Rousseau, Leibniz, qui déjà reprochait à Hobbes de chercher la nature d'un être dans l'état primitif, originel, autant dire embryonnaire, de cet être, et non pas dans la perfection dont il est capable. Afin de prévenir toute méprise du même genre, notre philosophe propose une définition nouvelle de la philosophie. Ce ne sera plus seulement, comme l'avait dit Bossuet, « la connaissance de Dieu et de soi-même »; le *soi*, qui est la même chose que le *moi*, risque trop de mener droit à l'égoïsme en morale et à l'individualisme en politique. La philosophie sera donc « la connaissance de Dieu, de l'homme *et de la société* »; et, de ces trois termes, celui qui fait le mieux connaître les deux autres, c'est encore le troisième, c'est la société. La philosophie, Bonald ne se lasse pas de le dire, ne sera pas seulement morale: elle sera « sociale », ce qui est pour elle le moyen le plus sûr de devenir morale et même religieuse. « Je n'ai jamais considéré, dit-il, la religion, la morale, la philosophie, la politique, l'homme et Dieu même que relativement à la société ».

Les lois qui l'intéressent par-dessus tout sont donc les rapports domestiques et politiques, rapports qui constituent véritablement la nature, celle qui nous touche de plus près et qui est aussi la plus importante à connaître pour nous, la nature de l'homme, avant celle des choses. L'objet principal de la philosophie, le centre auquel elle rapporte tout, se trouve ainsi déplacé : ce n'est plus l'homme au sens individuel du mot, l'individu humain, qui n'existe même pas; c'est l'humanité vivante et agissante dans le corps social, et qui demande à la philosophie des lois. Et bien avant Lacordaire qui reprendra le même symbole dans une de ses conférences de Toulouse, Bonald, dès son premier ouvrage, au chapitre de *Jésus-Christ*, comprend dans ce sens largement humain l'*ecce homo*

adressé à l'homme-dieu : « Voilà l'homme, me dis-je à moi-même, et tous les hommes, voilà l'humanité ! »

Ainsi dans tous les problèmes philosophiques Bonald restaure et réintègre Dieu. La parole, disait-on, est d'invention humaine. Non pas, mais elle vient de Dieu. La société, à son tour, ne serait-elle pas une convention humaine ? Non, elle vient également de Dieu. La philosophie étant la recherche des causes, elle ne doit pas s'arrêter, pour ainsi dire, à mi-côte, mais remonter jusqu'à Dieu ; car l'homme n'est qu'une cause seconde, c'est-à-dire encore un effet, et c'est le tort de la philosophie moderne, lorsqu'elle croit découvrir des causes, de s'arrêter toujours à des effets. Les termes qu'elle rapproche l'un de l'autre comme effet et cause, sont de même nature, effets tous les deux. Mais la vraie philosophie exige trois termes : un effet d'abord, puis un moyen ou instrument par lequel est produit cet effet, enfin ce qui emploie l'instrument ou moyen, c'est-à-dire la vraie cause. Alors tout se comprend : la parole ou le verbe est le moyen, parlons avec plus de respect, le médiateur, dont Dieu, la cause suprême, s'est servi pour produire en nous ce merveilleux effet, la pensée, ou l'intelligence vraie des choses. La société humaine, l'humanité, que personnifie admirablement Jésus-Christ, est aussi le moyen, le médiateur, dont Dieu s'est servi pour élever l'homme à toute la perfection de sa nature. Et Bonald s'applaudit de retrouver ainsi partout cette trinité de la cause, du moyen et de l'effet ; elle lui donne l'explication complète, ébauchée en vain par tous les philosophes, parce qu'ils s'en tiennent à un dualisme illusoire, celui de l'effet et de sa cause, qui n'est encore elle-même qu'un effet.

Le caractère religieux que Bonald donne à son système ne doit pas nous en faire méconnaître la haute valeur même pour la raison. Une philosophie à deux termes, lesquels, étant de même nature, se réduisent à un seul, des effets par-



tout et toujours, rien que des effets, qu'est-ce autre chose que le mécanisme universel ? Mais cette philosophie à trois termes, au contraire, qui dans une prétendue cause et son effet ne voit qu'un moyen et sa fin, et fait planer au-dessus la cause véritable, la même pour tout ce qui existe, unique, par conséquent intelligente, puisqu'elle se sert de moyen ou d'instrument, toute-puissante, puisqu'elle produit et crée, au lieu de déterminer seulement deux phénomènes l'un par l'autre, qu'est-ce autre chose que la doctrine de la finalité ? Bonald, en effet, est le champion des causes finales, ou plutôt, comme il dit, des *intentions finales*, contre le XVIII^e siècle et ses continuateurs, Cabanis et Lamarck. Il ne s'embarrasse pas des objections que peuvent lui faire physiciens et naturalistes. La finalité lui apparaît trop bien dans le monde moral et social, pour qu'il la mette en doute même dans le monde physique. Puis le grand motif de tant d'animosité contre elle, est-ce vraiment parce qu'elle ne prouve pas assez en physique, ou plutôt parce qu'elle prouverait trop dans la morale ? Et, plutôt que de la reconnaître, que font les savants, ces prétendus amis de la nature ? Ils espionnent celle-ci encore plus qu'ils ne l'observent ; ils ne cherchent à la prendre sur le fait, comme ils disent, que pour la trouver en flagrant délit, ajoute Bonald, et la surprendre, s'il est possible, dans quelque écart bien monstrueux, dans quelque grand scandale, d'où ils puissent conclure le hasard de ses opérations. Et que proposent-ils, à la place des causes finales, pour expliquer les corps vivants ? Sans doute des lois bien constatées, et qui satisfont pleinement l'esprit ? Non pas, mais des mots, comme « la force d'animalisation », « la tendance à l'animalité », « la gravitation vitale », mots vides de sens, qui n'en imposent qu'aux ignorants désireux de mettre la science aux prises avec la philosophie, mais qui ne font que détourner la physique de son véritable objet et jeter des doutes

sur la morale. A ces abstractions vaines, qui méritent, certes, les reproches qu'Auguste Comte adressera bientôt à la métaphysique tout entière, Bonald préférerait, d'une part, une science positive, qui ne prend pas pour la cause véritable ou absolue d'un fait une hypothèse ni même un autre fait, et, d'autre part, une philosophie qui ne reconnaît de causalité réelle que dans la cause première, c'est-à-dire dans la toute-puissance et l'intelligence de Dieu.

Mais Bonald n'accepte jamais les vérités à demi, il les lui faut tout entières. Au fond, que voulaient les philosophes en excluant de leur système les causes finales, sinon tout expliquer, dans l'homme comme hors de l'homme, sans le concours de Dieu ? A cette doctrine négative qui suppose l'absence de Dieu dans ce qui est pourtant l'œuvre de Dieu, Bonald oppose celle de la présence réelle de Dieu partout dans l'univers. C'est le véritable théisme, le théisme complet, relevé contre l'athéisme. Et qu'on ne se laisse point abuser par une doctrine moyenne, qui admet bien l'existence de Dieu, mais refuse de reconnaître à chaque instant dans les choses son intervention et son action. D'abord un Dieu qui n'agit pas n'existe pas non plus. Puis il est absent du monde, s'il n'y exerce pas d'action ; on devrait avoir le courage de l'avouer, et ne pas soutenir une présence qui ne se fait sentir en rien, une présence tout idéale, « une présence qui n'est pas présente ». « De même, en 1789, un certain parti en France voulait un roi qui ne fût qu'un être abstrait sans influence sur les lois. » Les âmes, en effet, ne sont que de deux sortes, religieuses ou non : les unes, qui sentent la présence de Dieu partout, au dehors et encore plus en elles, dans les moindres événements de ce monde et dans leurs moindres pensées, âmes toutes pénétrées de religion ; les autres, au contraire, qui ne songent jamais au surnaturel, au divin, et qui n'en ont pas le sentiment. Ces dernières peuvent bien prononcer le nom de Dieu, argumenter sur son



existence et se faire à elles-mêmes l'effet de croire en lui ; ce n'en sont pas moins des âmes athées, autant et plus peut-être que si résolument elles le niaient. Déiste et athée se valent pour un chrétien ; ou plutôt mieux vaut encore le franc athée que le déiste, cet athée honteux, pauvre homme, dit Bonald, qui, dans sa courte existence, n'a pas eu le temps de devenir athée. Et il reprend cette forte parole, que Bossuet déjà avait dite dans son *Histoire des variations* : « Le déisme n'est qu'un athéisme déguisé. »

2. Législation primitive. — Nous sommes au point culminant du système, et nous n'avons maintenant qu'à redescendre. Ce Dieu, réellement présent et agissant en toutes choses, Bonald va le montrer à l'œuvre dans la législation, et dans la constitution ou le gouvernement de la société humaine. Ni l'une ni l'autre ne peuvent venir des hommes : elles ne viennent que de Dieu.

*La Législation primitive*, en 1802, est une réponse à la *Déclaration des droits* de 1789. On avait proclamé les droits, non pas seulement des citoyens français, mais de tous les hommes dans tous les pays et dans tous les temps, droits qui échappaient à la prescription, bien qu'ils n'eussent jamais été reconnus, droits tellement essentiels à la nature humaine qu'ils en étaient inaliénables. On rétablissait ainsi en leur faveur, et pour leur assurer un fondement solide, l'innéité ; singulière contradiction dans un temps où la philosophie supprimait les idées innées. Les lois devaient être désormais l'expression de ces fameux droits, enfin reconnus et proclamés. Ont-ils cependant le caractère de fixité, d'immuabilité qu'on leur attribue ? Les philosophes, qui l'admettaient d'abord en principe, ne s'en sont pas toujours souvenus dans l'application. Ainsi Montesquieu commence par définir les lois, — et sa définition est acceptable, — « les rapports nécessaires qui dérivent de la nature

des choses ». Mais il oublie cette nature des choses, lorsqu'il examine ensuite les lois particulières des différents peuples : il les explique toutes par des circonstances extérieures, tirées du pays, du climat, comme si elles variaient selon ces circonstances mêmes. Quant à Rousseau, il commence par invoquer la raison, qui garantit l'universalité et la nécessité des lois ; mais il finit par avouer, dans un moment de franchise, qu'après tout, « un peuple a toujours le droit de changer ses lois, même les meilleures ; car, s'il veut se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a le droit de l'en empêcher ? » Voilà donc ces belles lois à la merci des passions humaines, comme tout à l'heure des circonstances physiques ; que reste-t-il de la constance et de la fixité qu'on leur attribuait, comme venant de la nature ou de la raison ? Avouons plutôt qu'elles viennent de l'homme seulement. Or l'homme est beaucoup plus passionné que raisonnable ; et, abandonné à lui-même, ses mœurs se corrompent d'abord, puis, inévitablement, ses lois. Bonald en montre un exemple dans la société domestique ou la famille. On y voit depuis bientôt un siècle, écrit-il en 1802, un étrange relâchement de tous les liens. D'un côté se sont insinuées dans l'esprit des enfants des idées d'égalité avec leurs parents, et, dans leur cœur, des sentiments d'insubordination ; ils se permettent, en leur parlant, de les tutoyer, ce qui est une marque de familiarité ou de mépris, dans les deux cas indécente. De l'autre côté, les parents, qui ont conscience de leur faiblesse, n'osent plus se montrer les maîtres, et ne songent qu'à devenir les amis, les confidents, trop souvent les complices de leurs enfants. Mais ce qu'on voit surtout dans les familles, c'est entre époux le nombre des séparations, légales ou de fait, tellement accru depuis cinquante ans, que les esprits sont tout disposés, dit Bonald, à recevoir comme un remède nécessaire la faculté du divorce ; et dans les trois premiers mois de 1793, en effet, le nombre des divorces à Paris seulement fut



« au tiers des mariages ». Ouvrons maintenant le code : il fournit, à l'usage des époux mécontents, des fils rebelles, des voisins qui ne peuvent demeurer en repos, un véritable arsenal où chacun trouve des armes pour se défendre et aussi pour attaquer ; il semble fait, ce code civil, pour un état de guerre entre les hommes, et donne les règles du combat, quand il devrait plutôt donner les moyens de faire régner la paix. Quant au code criminel, digne complément de l'autre, il est d'une sévérité et d'une rigueur en proportion avec la faiblesse même des mœurs, dont il prétend réprimer les écarts. Telle est la législation qui vient des hommes.

Bonald se contente de rappeler à l'encontre la législation qui vient de Dieu. Tandis que l'autre revendique des droits, celle-ci ne prêche que des devoirs. Et, si les lois sont véritablement les rapports nécessaires des hommes entre eux et les liens qui les unissent, ce sont bien, en effet, des devoirs qu'elles doivent formuler ; les droits ne font que désunir les hommes, et les isolent. Dans la famille, par exemple, avec des droits seulement, vous n'avez qu'un groupe d'individus, tous égaux par une fiction légale, toujours sur la défensive les uns à l'égard des autres, par crainte d'un empiètement ; vous n'avez, dit Bonald avec une grossièreté voulue, qu'un reproducteur de la race, une mère-nourrice et des petits. Mais, avec ces rapports moraux qui sont des devoirs, vous avez un chef de famille, le père ; son ministre, la mère ; et des sujets, les enfants : vous avez un État. Et plus les mœurs seront fortes, moins les lois auront besoin d'être répressives. Bonald part de cette vérité que, si la morale régnait, elle remplacerait avantageusement la jurisprudence et la rendrait inutile ; il en conclut que, si elle ne peut régner sans conteste, elle doit au moins avoir sa place, et la première, dans la législation. Les lois seront d'autant mieux observées que l'homme remplira mieux d'abord ses devoirs ; plus les sanctions de la conscience

auront d'autorité, moins celles des tribunaux seront nécessaires. Le code criminel n'aura plus besoin d'être aussi dur, aussi inhumain, si le code civil se conforme au code moral et religieux ; mais la faiblesse des mœurs rend nécessaire la force des lois, à moins que celles-ci, comme pour le divorce, n'apportent au dévergondage des passions humaines leur scandaleuse complicité.

En vain tout le progrès des idées modernes tend à la séparation de la loi et des choses de la conscience : Bonald prétend maintenir l'union, la confusion, devons-nous dire, de ce qui est légal et de ce qui est moral et religieux. Il ferait de la jurisprudence la servante de la théologie. Vive, à l'entendre, le traité de Domat, à la fin du XVII^e siècle, *les Lois civiles dans leur ordre naturel*, où les devoirs de l'homme sont établis d'abord avant les diverses prescriptions légales. Vive aussi le traité de Justinien, qui date de l'antiquité, où il est question tout ensemble des choses divines et humaines. C'est la morale, et la morale religieuse, qui doit constituer la première législation, *la législation primitive*, et il approuve encore un autre auteur du XVII^e siècle, Nicole, pour avoir intitulé *Essais de morale* l'explication des épîtres et des évangiles. Consultez un médecin sur le régime propre à conserver la santé : vous prescrira-t-il d'abord des remèdes pour arrêter la fièvre et apaiser les douleurs ? Non, mais il commence par vous donner les grands préceptes de la tempérance, de la sobriété, du travail. Et Bonald est heureux de retrouver encore ici trois termes où l'on n'en voyait que deux : Dieu, législation, société, au lieu de société et législation seulement. Le vrai rapport entre ces termes n'est pas, comme on le croyait, un rapport de cause à effet entre la société et la législation, ou inversement ; toutes deux ne sont que des effets. La législation ne vient pas du peuple ou de l'homme, mais elle vient de Dieu, qui est la seule et unique cause, la cause parfaite ; la législation est le



moyen choisi par sa sagesse et sa bonté en vue de cette fin divine : le bonheur de tous les hommes.

Mais ce serait peu pour un philosophe d'opposer simplement, comme une thèse à une antithèse, aux législations humaines la législation divine : s'il revient à celle-ci, c'est qu'une idée intermédiaire et dominante l'y oblige. Ici Bonald prétend battre ses adversaires avec leurs propres armes. Ils sont d'accord pour attribuer à toute loi digne de ce nom un caractère de fixité absolue. Bonald n'a garde d'y contredire : seulement ce caractère, on le chercherait en vain dans une œuvre sortie de la main des hommes ; il ne se trouve qu'en Dieu et dans ce qui vient de Dieu. Vous parlez de droits antérieurs et supérieurs ; mais à quoi, je vous prie, sont-ils supérieurs, sinon à toutes les conventions humaines dans les différents siècles et les différents pays ? Remontez-donc, sans respect humain, jusqu'à Dieu : là seulement est la source primitive et éminente ; tout le reste ne fait qu'en dériver, et ce serait une étrange illusion ou aberration d'esprit que de s'y arrêter comme à quelque chose de parfait. Pour passer naturellement de nos droits à nos devoirs, Bonald élève à l'infini l'idée de droit. Vous avez sans cesse à la bouche ce mot de droit : droits de l'homme, droits de l'enfant, et bientôt droits de la femme. Sont-ce là cependant tous les droits, et n'en oubliez-vous pas ? Dieu existe, vous devez donc aussi parler des droits de Dieu. Et sur qui Dieu aurait-il des droits, sinon sur toutes ses créatures et en particulier sur les hommes ? Il leur impose ses volontés, toujours raisonnables et justes, et il a pris soin de les leur faire connaître par la révélation. Ainsi de l'idée de droit, mais des droits de Dieu, se déduit, par une conséquence nécessaire, l'idée des devoirs de l'homme, c'est-à-dire toute la morale et aussi toute la législation, telle que l'entend Bonald. Voilà comment il pouvait dire, en 1802, il devait même dire, fidèle à ses principes :

« La Révolution a commencé par la déclaration des Droits de l'homme; elle ne finira que par la déclaration des Droits de Dieu. »

3. Pouvoir politique et religieux. — La même doctrine se retrouve, lorsqu'il s'agit du pouvoir suprême ou de la souveraineté. Dire que *l'origine de toute souveraineté est dans le peuple* est un principe aussi faux que cet autre, avec qui, d'ailleurs, il n'est pas sans rapport: *l'origine de toutes nos connaissances est dans nos sensations*. La théorie de la souveraineté populaire paraît à Bonald la négation de l'idée même de souveraineté. A la brochure de Sieyès, en 1789: « Qu'est-ce que le Tiers-État ? (c'est-à-dire, pour Bonald, le sujet) ? » il répond bientôt en demandant à son tour: « Qu'est-ce que le pouvoir et le ministère, c'est-à-dire la royauté et la noblesse ? » mais un pouvoir distinct et indépendant du sujet, c'est-à-dire du Tiers, c'est-à-dire du peuple. Rousseau lui-même a reconnu que le sujet et le souverain sont deux, et que, dans la souveraineté populaire, les deux se trouvent confondus, puisque le peuple est à la fois souverain et sujet, et qu'il exerce lui-même le pouvoir sur lui-même. Le peuple sans doute est raisonnable, et le propre de la raison est de tout faire pour le mieux. La raison, cependant, pourra-t-elle se régler toute seule et se contenir? Autant croire, dit Bonald, que la digue naîtra du torrent. Par un singulier renversement des rôles, c'est le sujet ou le gouverné qui a des droits, et le gouvernement ou le souverain qui a des devoirs. Montesquieu proposait un remède à ce désordre, par une savante combinaison des trois pouvoirs : législatif, exécutif, judiciaire. Mais Bonald raille cette pondération vraiment trop instable, qui ne peut se maintenir, de l'aveu même de son auteur, que par un prodige d'équilibre, et dont le moindre inconvénient d'ailleurs est de séparer, de diviser ce qui n'est fort, et par



suite efficace et salutaire, que s'il est indivisiblement un, c'est-à-dire le pouvoir lui-même.

Donc la souveraineté n'est pas une œuvre humaine. Il reste, pour Bonald, qu'elle soit une œuvre divine. Le souverain visible en ce monde, empereur ou roi, n'est pas souverain au sens absolu du mot: il n'est que ministre, mais ministre de Dieu, qui seul est souverain. En même temps le roi est ministre ou serviteur du peuple, et cela bien plus sûrement que s'il ne tenait que du peuple même son autorité. La doctrine théocratique a tous les avantages de l'autre, et les confirme encore. Que demandent, en effet, les sujets, ou, si l'on veut, les citoyens d'un État? Un gouvernement qui s'occupe de leurs intérêts, et qui regarde cela comme son premier devoir. Mais quel devoir sera le mieux rempli, celui que d'autres hommes imposent à un homme, ou celui qui lui est imposé par Dieu? L'expérience serait peut-être contraire là-dessus à ce que suppose gratuitement Bonald ; et il calque un peu trop ici la société politique sur la société domestique. Dans la famille, en effet, la conscience du chef, c'est-à dire du père, suffit pour qu'il se dévoue tout entier au bonheur des siens ; ceux-ci n'ont pas besoin d'exiger ce dévouement comme une chose qui leur est due, et à laquelle ils ont droit. Mais, dans un État, en vain le roi s'engage par serment, le jour de son sacre, de toujours veiller sur son peuple (c'est-à-dire, sans doute, selon la triple formule de Bonald, de faire « peu pour les plaisirs, assez pour les besoins, et tout pour les vertus de ce peuple »), le fera-t-il aussi sûrement que s'il avait toujours en face de lui une autre puissance pour surveiller ses actes, et les lui dicter même, dans l'intérêt du peuple qu'elle représente? Le roi n'a dans le premier cas à répondre que devant Dieu de l'accomplissement de ses devoirs; dans le second il doit aussi rendre des comptes à ses sujets qui, par la voix de leurs représentants, ont le droit de lui en deman-

der. Laquelle des deux garanties est la meilleure pour le peuple? La question n'en est plus une aujourd'hui; l'expérience a prononcé, et contrairement à la doctrine de Bonald. Tout au plus pourrait-il dire que le pouvoir absolu qu'il réclame pour le souverain n'est pas un pouvoir despotique, c'est-à-dire arbitraire, mais qu'il se trouve réglé le mieux du monde suivant des lois immuables, celles de Dieu lui-même, et tempéré d'ailleurs par les institutions de l'ancienne France, qu'on ferait revivre; ces institutions seraient alors le seul contrepoids réel, et à condition de prendre de plus en plus un caractère moderne, c'est-à-dire démocratique. D'autre part, il pourrait dire aussi que le pire despote n'est pas toujours le souverain, qui doit au moins compter avec sa conscience et avec Dieu, mais la multitude, qui ne se sent responsable de rien envers personne; mais la tâche des temps nouveaux, et qui n'est pas impossible, est précisément de faire de cette multitude un peuple conscient de son vrai bien, c'est-à-dire de ses devoirs comme de ses droits.

Pour rétablir la doctrine antique, Bonald se contente encore de pousser à l'extrême les principes de ses adversaires. Ceux-ci ne conçoivent la souveraineté que comme absolue. Or une telle souveraineté n'appartient qu'à Dieu : seule la cause première a sur toutes ses créatures un pouvoir et un droit sans limites. Ici comme partout reparaissent trois termes : Dieu, gouvernement et peuple; et non pas deux: le gouvernement et le peuple, c'est-à-dire un homme ou des hommes, et encore d'autres hommes, ce qui fait, en réalité, un seul et même terme. Et le rapport entre ces termes change suivant qu'ils sont deux ou trois : d'une part, c'est le peuple qui se donne à lui-même un gouvernement de son choix ou de son caprice, le gouvernement est l'effet de la volonté ou de la fantaisie populaire; d'autre part, le gouvernement est établi par Dieu, comme un effet de sa sagesse et de sa bonté, et il ne doit être



aussi qu'un moyen, ou un instrument, ou un ministre, pour le salut du peuple. C'est là sa fin véritable, et il l'atteindra toujours s'il suit la loi de Dieu, tandis que tout pouvoir qui n'a d'autre origine que la multitude ou la foule peut devenir tyrannique, et la pire des tyrannies. Jurieu n'avait-il pas osé dire avec un cynisme que n'aura pas Rousseau lui-même : « Le peuple est la seule autorité qui n'ait pas besoin d'avoir raison. » Bonald répond par cette autre sentence de Bossuet (il avait toujours sur sa table, avec Montesquieu et Rousseau, Bossuet pour les réfuter) : « Dieu lui-même a besoin d'avoir raison » et, dans sa pensée, Dieu seul pouvait vraiment avoir raison.

4. Conclusion. — La philosophie de Bonald se résume ainsi : parole humaine et aussi société humaine, législation humaine, souveraineté humaine, tout cela n'était, au dire du XVIIIe siècle, qu'invention de l'homme, artifice qui souvent contrariait la nature; Bonald, au contraire, prétend y faire voir des institutions naturelles ou plutôt divines, car la nature n'est qu'un ensemble de lois; elle n'est pas elle-même législatrice, elle n'est pas créatrice: elle n'est que la création, qui vient de Dieu. Remarquons cependant que, si ce fut une erreur de croire, avec les philosophes du XVIIIe siècle, que les institutions sociales étaient une œuvre tout artificielle de l'homme, l'erreur a peut-être été heureuse; car ce que l'homme a fait, il peut toujours le défaire, et on regarde comme la chose du monde la plus facile de renverser un édifice qui n'aurait aucun fondement dans la nature et de le reconstruire sur un plan meilleur. On n'aurait jamais osé sans cela entreprendre la moindre réforme; en effet, si tout est fondé en Dieu immuablement, c'est une tentative impie autant que déraisonnable de rien changer à ce qui existe. Bonald voudrait, pour tout changement, que l'on rétablît le régime ancien, dont il

se faisait d'ailleurs une idée que ne confirmerait pas l'histoire ; et, à défaut de ce gouvernement idéal, il se contenterait du pouvoir absolu, tel que l'avait organisé Napoléon, mais remis entre les mains de Louis XVIII ; surtout point de compromis, point de monarchie parlementaire ou constitutionnelle : ce serait « affermir la Révolution sur les bases de la légitimité ».

Toutefois on peut dire que Bonald fut amené à ses doctrines « rétrogradantes » par les prétentions mêmes de ses adversaires, et en acceptant la lutte sur le terrain où tous se plaçaient. Ces philosophes ne visaient à rien moins qu'à l'absolu : ils accumulaient les épithètes dans les préambules de leurs constitutions et de leurs codes, pour en bien marquer le caractère définitif; ils travaillaient pour les siècles, et leur œuvre devait toujours durer. Absolutiste, Bonald l'est comme eux, et encore plus, et surtout mieux, pense-t-il. Que l'on cherche la cause du langage et de la société, la cause de la législation et du gouvernement : si l'on veut la cause véritable, ce n'est pas en l'homme qu'on la trouvera ; il faut remonter jusqu'à Dieu. Le tort des philosophes était de rompre avec Dieu et de prétendre conserver en faveur de la raison humaine un attribut divin, l'infaillibilité. C'était préparer un retour offensif de la théologie, qui s'empare de cette déclaration, et montre que, pour en faire autre chose qu'un mot vide de sens, pour la justifier, il faut invoquer la révélation de Dieu.

On pouvait cependant échapper de deux manières à l'argumentation de Bonald. La première était de soutenir, non plus que la parole de Dieu, dite une fois pour toutes, est la raison même, mais que la raison, qui s'ingénie en nous et atteint les vérités une à une, est Dieu lui-même sans cesse en travail ou plutôt qui se joue dans le monde, Dieu sans révélation extérieure et surnaturelle ; et c'est la solution qui sera bientôt proposée par le panthéisme comme un moyen sûr d'échapper



à la théologie et aussi à la théocratie chrétienne. Mais le panthéisme ne fit que plus tard ouvertement son apparition dans la philosophie française, et Bonald, à la fois philosophe et chrétien, se serait cru sans doute en sûreté contre lui, grâce au dogme de la création et à celui du médiateur entre Dieu et l'homme : il lui faut trois termes bien distincts, et non pas deux qui se réduisent toujours à un, soit l'homme seul, soit Dieu identifié avec tous les hommes.

L'autre échappatoire eût été de ne plus prétendre à la vérité absolue ni dans les lois ni dans les théories politiques ou religieuses, mais de rechercher ce qui peut le mieux convenir aux hommes dans l'état actuel de leurs idées, de leurs croyances et de leurs mœurs. Mais le XVIII^e siècle ne voulait pas borner sa vue au présent et ne subvenir qu'à des besoins d'un jour ; rien ne lui était plus étranger que cette conception des sociétés humaines qui sont dans un perpétuel changement, comme il devait bientôt en faire l'expérience à ses dépens ; mais en attendant il rêve la fixité : la perfectibilité même ne lui suffit pas, il veut la perfection. « Les esprits supérieurs, dira Bonald, sont naturellement portés vers l'absolu. » Les esprits véritablement forts, comme les forts caractères, ne sauraient se reposer dans des demi-vérités, autant dire dans le doute, qui leur cause un insupportable malaise. Lui-même compare ceux qui, dans le gouvernement des affaires humaines, se dirigent non par des principes, mais d'après des faits historiques, à des navigateurs qui ne prendraient avec eux ni compas ni boussole, mais seulement des relations de voyages et des journaux de marins. Et il ne peut souffrir Montesquieu qui parle quelquefois d'essayer les constitutions : une constitution à l'essai, c'est-à-dire la chose la plus durable qui doit être au monde, devenant provisoire, transitoire, lui paraît une monstruosité dans la nature. Et il raille aussi Solon qui déclarait modestement avoir donné aux Athéniens, non

pas les lois les meilleures, mais celles qu'ils pouvaient supporter le mieux. Qu'est-ce qu'une législation relative à un siècle et à un pays, bonne aujourd'hui, mais qui ne l'était pas hier et ne le sera plus demain ? La supériorité de la philosophie morale ou plutôt sociale sur les sciences naturelles ou « matérielles », comme Bonald les appelle de préférence, est qu'ici les théories importent peu à la vie des hommes; elles peuvent changer et changent en effet avec le progrès des découvertes; la vérité se fait lentement, péniblement, elle a le temps devant elle pour cela, tandis que la société humaine ne pourrait attendre ainsi : elle a besoin de lois qui la constituent dès le premier jour, et ce serait pour elle un danger de mort que de les remettre à tout moment en question. La vraie philosophie n'est donc pas, comme on l'a trop longtemps répété, *la philosophie de la nature*, c'est *la philosophie de la société;* et, si le mot de Descartes, *je doute*, est une devise convenable aux savants, qui n'ont affaire qu'à des vérités toujours plus ou moins hypothétiques, la devise du philosophe qui s'occupe de la société doit être, au contraire, non pas *je sais*, qui marque une science tout humaine, où Dieu n'a point de part, mais le mot de la religion, également nécessaire à la morale et à la politique, *je crois*.

---

## CHAPITRE II

## Joseph de Maistre (1)

**(1753-1821)**

1. *Son œuvre* (p. 57). — 2. *Gouvernement temporel de la Providence* (p. 61). — 3. *De la Souveraineté* (p. 71). — 4. *Du pape* (p. 77). — 5. *Conclusion* (p. 80).

1. Son œuvre. — Ni le vicomte de Bonald ni le comte Joseph de Maistre n'auraient peut-être écrit sans la Révolution française. Avant 1793, ils n'ont encore rien publié, et déjà cependant l'un et l'autre approchent de la quarantaine, qui est la maturité de l'âge. C'est donc la Révolution qui fait de tous deux des écrivains; les événements de 1789 et de 1793 révoltent leur foi monarchique et leur croyance religieuse : le reste de leur vie est employé à combattre sans relâche pour elles, et le meilleur moyen de les défendre leur paraît être d'attaquer eux-mêmes l'ennemi. Ils se déclarent contre la philosophie du XVIIIe siècle, dans laquelle ils voient autre chose que des idées pures et des théories : les ruines trop réelles qui s'entassent de tous côtés, le sang qui coule à flots, n'est-ce pas assez pour compromettre à leurs yeux des vérités

(1) Rodolphe de Maistre, *Notice biographique de Joseph de Maistre*, 1851; — Sainte-Beuve, art. du *Constitutionnel*, 2 juin 1851 (*Causeries du lundi*, IV, 192); — A. Baudrillart, *Publicistes modernes*, 1862, pp. 129-175); — A. de Margerie, *le Comte Joseph de Maistre*, 1 vol., 1882; — E. Faguet, *Rev. des Deux Mondes*, 15 déc. 1888; — S. Rocheblave, *Revue Bleue*, 26 nov. et 3 déc. 1892; — Revon, *Nouvelle Revue*, 1 et 15 déc. 1892; Fr. Paulhan, *Joseph de Maistre et sa philosophie*, 1 vol., 1893; — M. de Lescure, *le Comte Joseph de Maistre et sa famille*, 1 vol., 1893; — Fr. Descostes, *Joseph de Maistre avant la Révolution* (1753-1793), 2 vol., 1893.

qui leur semblent la cause de tout le mal ? Et leur vue des choses en demeure faussée irrémédiablement.

Ils ont à peu près les mêmes principes, comme Joseph de Maistre le remarque dans une lettre à Bonald ; mais, tandis que celui-ci en fait l'application à la politique seulement, Joseph de Maistre les applique surtout à la religion. Et nul ne se trouve mieux placé peut-être, grâce aux diverses circonstances de sa vie, pour bien voir sous toutes ses faces la question religieuse. Il appartient par sa naissance à la noblesse et à la magistrature ; pendant vingt ans, il est membre d'une haute cour de justice que ses préjugés gallicans rendent peu favorable à Rome ; il connaît donc le gallicanisme, qu'il doit plus tard maltraiter si fort en la personne de Bossuet lui-même. Cette première partie de sa vie se passe à Chambéry, en terre savoisienne ; mais la langue française l'a comme naturalisé français, lui et tous les siens, « en pénétrant, dit-il, jusque dans la moelle de nos os » ; et, en 1817, lorsque paraissent les *Pensées* de Bonald, il en loue beaucoup le mérite littéraire : « Je vous y ai trouvé excessivement Français, lui écrit-il ; on vous en blâmera, mais je vous pardonne : je le suis bien, moi qui ne le suis pas. » En 1792, il est contraint de fuir la Savoie devant l'invasion française ; il passe alors près de quatre ans, de 1793 à 1797, à Lausanne, pays protestant. Là il voit de près le protestantisme, et le philosophisme aussi, en la personne de M^me^ de Staël, une tête tout à fait pervertie, dira-t-il, mais le cœur est resté bon ; une femme à qui il n'a manqué, selon lui, que d'être catholique, pour être « tout à fait adorable ». Il entretient avec elle et avec sa famille des relations de paix et d'amitié, ce qui ne les empêche pas, « n'ayant étudié ensemble ni en théologie ni en politique, de donner parfois en Suisse des scènes à mourir de rire. » Que n'a-t-il écrit ce qu'il aimait plus tard à appeler ses « soirées helvétiques » !



Il accompagne quelque temps son roi en Sardaigne, puis va le représenter quatorze ans, de 1803 à 1817, auprès de l'empereur de Russie, à Saint-Pétersbourg. Il n'emmène avec lui que son fils, dont il voulait assurer l'avenir ; mais bien souvent sa pensée s'échappe vers le Piémont, où sont restées ses deux filles avec leur mère ; il règle de loin leurs occupations, dirige leur conduite, et elles sont exquises, ces lettres « écrites à des enfants orphelins par un père vivant ». Puis tous les enchantements des nuits d'été sur la Néva ne lui font pas oublier les montagnes de son pays : il reproche un jour, en riant, à son frère Xavier, qui faisait un peu de peinture, de n'avoir pas mis dans un paysage des Alpes « des chèvres et des sapins, deux choses, dit-il, que j'aime par-dessus tout » Du moins, à Saint-Pétersbourg il peut étudier la religion du clergé grec, et même une doctrine philosophique, l'illuminisme, qui était fort à la mode dans la haute société russe. Cependant il déclare à Bonald que, sans être l'un à l'égard de l'autre ni disciple ni maître, l'un n'a rien écrit que l'autre n'ait pensé ; mais c'est un compliment, que celui-ci n'accepte pas sans faire des deux côtés quelques réserves. En fait, Bonald et Maistre ont mené contre le XVIII^e^ siècle et contre la Révolution deux attaques parallèles, indépendantes l'une de l'autre, et suivant deux tactiques assez différentes.

Joseph de Maistre ne prend connaissance des ouvrages de M. de Bonald, publiés en 1802, que dix ans plus tard, et il ne lui en parle qu'en 1814. Or sa première publication à lui, les *Lettres d'un royaliste savoisien*, date de Lausanne, en mai 1793. Les trois années suivantes, de 1794 à 1797, il écrit à Lausanne encore une *Étude sur la souveraineté*, qui reste inédite jusqu'en 1870. Mais il fait paraître dès 1797 ses *Considérations sur la France :* trois éditions sont enlevées la même année, et on en donne une quatrième l'année suivante, bien que la grande explosion de l'œuvre ne se fasse

que vingt ans plus tard, de l'aveu de l'auteur, après la rentrée de Louis XVIII à Paris. Enfin il achève d'écrire au mois de mai 1809, à Saint-Pétersbourg, son *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, mais ne le fait imprimer qu'au mois de juillet 1814, en Savoie d'abord, puis en France.

Depuis de longues années cependant, il médite un ouvrage purement philosophique, qui aura pour titre *Soirées de Saint-Pétersbourg :* il en parle dans une lettre du 13 mai 1806, et raconte « qu'il y a longtemps déjà qu'il roule dans sa tête certains dialogues sur la Providence » ; la date à laquelle il rapporte ces dialogues ou entretiens, lorsqu'il les écrit, est le mois de juillet 1809 ; en 1820, sentant que la mort est proche, il voudrait avoir le temps d'achever et de publier cet ouvrage de prédilection. « Vous y verrez peu de chose peut-être, écrit-il, mais, au moins, tout ce que je sais. » Les *Soirées* ne paraissent qu'au lendemain de sa mort, en 1821. Il ne publie pas non plus de son vivant un *Essai sur la philosophie de Bacon*, composé aussi à Saint-Pétersbourg et tout entier achevé dès 1815 : cet essai n'est imprimé qu'en 1836.

En même temps Joseph de Maistre entretient avec le comte de Blacas, autant dire avec Louis XVIII, exilé en Angleterre, une correspondance qui n'est point sortie de la cassette royale, sauf la dernière lettre, encore inédite, du 22 mai 1814. On y retrouverait sans doute les principales idées qu'il expose bientôt dans ses deux livres : *Du pape* et *De l'Eglise gallicane*. Il met à ces deux livres la dernière main en 1817, aussitôt son retour en Piémont, les donne à lire en manuscrit à quelques personnes, notamment M. de Bonald ; puis, après un peu d'hésitation, il les publie l'un et l'autre à quelques mois d'intervalle, en 1820. Le second n'est que la cinquième partie du premier ; l'auteur lui-même l'a détachée pour former un



opuscule à part. Le premier a deux éditions en 1820 ; la deuxième préface est datée du 1er juillet. La préface de *l'Église gallicane*, qui vient ensuite, est du mois d'août. Enfin Joseph de Maistre meurt le 26 février 1821, âgé de soixante-sept ans.

Telle est l'œuvre de cet écrivain, sans compter toute la correspondance et plusieurs opuscules inédits, qu'on publie à plusieurs reprises, en 1851, en 1858, en 1870 : le tout est enfin réuni dans une édition en quatorze volumes, qui paraît à Lyon de 1884 à 1887. L'œuvre entière comprend trois sortes d'écrits : d'abord sur le gouvernement des États, puis sur le gouvernement de l'Église, enfin sur ce que lui-même appelait « le gouvernement temporel de la Providence » (c'est le sous-titre des *Soirées de Saint-Pétersbourg*). La pensée de Joseph de Maistre peut se résumer d'un mot : restauration. Mais ce n'est pas seulement la restauration du pouvoir royal : le roi ne vient qu'en troisième lieu, et sa restauration, pour être solide, en suppose deux autres : celle du pape et celle de Dieu. Dieu d'abord, qui gouverne le monde ; puis, comme ministres de Dieu, pour réaliser et faire éclater aux yeux de tous son gouvernement, qui n'est visible qu'à quelques esprits, les rois avec le pape au-dessus d'eux : telle est la hiérarchie que rêve Joseph de Maistre ; tel est, en quelques traits, tout son système.

2. Gouvernement temporel de la Providence. — Le problème que Maistre se pose tout d'abord est le problème du mal, qui fait encore le désespoir de tant de penseurs. C'était de son temps plus que jamais un problème d'actualité. A quel moment, en effet, de l'histoire moderne le mal avait-il sévi davantage ? Et cela lorsqu'on s'était cru à la veille de le voir disparaître pour toujours ! En réponse à l'optimisme du XVIIIe siècle, et comme un sanglant démenti de ses doctrines

si humaines, le triomphe de la barbarie avait étonné près d'un quart de siècle toute l'Europe civilisée. Ce fut d'abord la Révolution, et surtout la Terreur avec ses échafauds, auxquels s'ajoutèrent à l'envi fusillades, noyades, mitraillades, et tant de massacres odieux. Cependant les philosophes avaient réclamé et prédit comme une chose raisonnable, qui devait se réaliser à bref délai, l'abolition de la peine de mort. Ce furent aussi les guerres de la République et surtout de l'Empire c'est-à-dire une vingtaine d'années de tuerie dans toute l'Europe devenue un vaste champ de bataille : triste couronnement d'un siècle philosophique qui avait fait avec l'abbé de Saint-Pierre le rêve si raisonnable de la paix universelle. La raison avait donc cruellement trompé ceux qui s'étaient fiés à ses promesses, et les philosophes eux-mêmes pouvaient douter d'elle et s'indigner de ses décevants mensonges. Mais les chrétiens n'étaient-ils pas tentés également de mettre en doute la Providence? A quoi pense ce Dieu bon, de laisser tant de victimes innocentes périr sous les coups de quelques forcenés ? Il a donc détourné sa face de ce monde, il a livré le juste à ses ennemis, il a trahi les siens. Se trouvera-t-il maintenant un homme assez hardi pour le justifier ?

Joseph de Maistre entreprend cette justification. Il ne s'attarde pas aux arguments d'ordre scientifique et même moral que les philosophes ont déjà présentés avant lui. Malebranche, par exemple, alléguait les lois établies dans la nature par Dieu lui-même, et que Dieu, en conséquence, n'ira pas renverser, pour retarder un peu la mort d'une créature humaine. Si les colonnes qui supportent cette terrasse s'écroulaient, Dieu serait donc obligé, dit Maistre, parce que nous sommes là trois hommes de bien, de retenir, pour nous sauver la vie, la terrasse en l'air, contre toutes les lois de la pesanteur? Et parce que ce nuage menace de ravager par la grêle le champ d'un homme de bien, Dieu arrêtera donc et détournera le



nuage, changeant pour cela et la direction des vents et la température de l'air, et bouleversant de proche en proche toute la nature? Et si, plus tard, l'homme de bien tombe dans le péché, Dieu fera donc pourrir par un nouveau miracle la récolte déjà miraculeusement rentrée dans ses greniers? On reconnaît là les arguments chers à Malebranche et à Leibniz. Voici maintenant qui fait songer à Kant. Que demande à Dieu notre sagesse mécontente ? qu'il punisse toujours et immédiatement le crime, et qu'il récompense de même la vertu? Mais la vertu payée ainsi sur l'heure perdrait le caractère d'absolu désintéressement qui fait qu'elle est la vertu. Quant au vice, qui donc oserait encore le commettre, si le châtiment était aussi sûr et aussi prompt que lorsqu'on plonge la main dans de l'eau bouillante ou qu'on l'appuie trop fort sur le tranchant d'un couperet? Vice et vertu ne sont possibles, avec leur caractère moral, que si Dieu en remet à une date incertaine la punition ou la récompense. Maistre rappelle en peu de mots ces arguments d'autrui : il a hâte d'arriver à sa propre argumentation.

Le pire de tous les maux dont puisse se plaindre l'humanité, c'est la souffrance et la mort, mais décidées froidement et infligées à des hommes par un autre homme, sans que de sa part il y ait cependant méchanceté. La guerre encore n'est pas autre chose, en effet, et Nicole la définissait déjà une condamnation à mort prononcée par le souverain d'un peuple contre un peuple ennemi. Rien ne choque davantage la raison : aussi la raison juge la guerre absurde, et en annonce toujours le prochain abolissement. Mais Joseph de Maistre ne pense pas que ce soit si aisé. Il montre, en effet, la guerre qui règne partout, entre les hommes et dans la nature. Chaque espèce végétale ne vit qu'en étouffant d'autres espèces, pour se mettre à l'aise et se propager sans être étouffée par elles. Chaque espèce animale ne vit qu'en dévorant des végétaux, pour être souvent

dévorée elle-même par des animaux carnivores. Au-dessus de toutes ces espèces vivantes, l'homme enfin s'ingénie à les détruire : il tue pour se nourrir, il tue pour se vêtir et se parer, il tue pour se défendre et pour attaquer, il tue pour s'instruire et pour s'amuser, il tue enfin pour tuer. Et on n'a pas besoin d'une espèce supérieure qui le tue à son tour : l'homme se charge lui-même de tuer l'homme, et la guerre n'est que la continuation de cette lutte sans trêve pour l'existence que Maistre signale entre tous les êtres qui vivent. A ne considérer que les hommes, la guerre paraît monstrueuse, en effet ; mais portez vos regards au delà de l'humanité sur toutes les espèces vivantes, descendez de degré en degré jusqu'aux plus humbles, et vous les verrez toujours de même s'entre-détruire. C'est sans doute une condition générale de la vie, une condition naturelle, par conséquent, une véritable loi de ce monde. Un naturaliste s'arrêterait là, satisfait de sa découverte; et combien depuis Darwin se complaisent à nous offrir le spectacle de cette universelle destruction, à laquelle n'échappe même pas l'humanité : c'est la lutte pour la vie, nous dit-on, et elle est cause du maintien et du développement de toutes les espèces vivantes. Mais Joseph de Maistre, qui n'a jamais été un naturaliste, va plus loin : il raisonne à la fois en philosophe du XVIII^e siècle et en catholique. C'est aussi un homme sensible et qui s'afflige autant qu'un autre des horreurs de la guerre : en 1807, le cœur lui saigne à la pensée de son fils engagé volontairement dans l'armée russe, et qui fait la campagne de Friedland et d'Eylau. Mais il constate que la guerre n'est pas seulement un fait isolé, exceptionnel : c'est une loi, c'est-à-dire quelque chose de général et de nécessaire. Voilà qui est incompréhensible à la raison : la guerre est bien la chose du monde la plus absurde, et cependant la guerre existe ; elle s'élève comme une pierre d'achoppement devant la raison, et la défie. Joseph de Maistre exagère plutôt cette



absurdité, ce désordre, qui pourtant est dans l'ordre, afin de pousser à bout la raison et de la forcer à déclarer qu'elle n'y peut rien comprendre. Triomphant de cet aveu, il croit l'accabler d'un mot; ceci passe, en effet, la raison : donc c'est un mystère. La guerre n'est plus seulement dans l'ordre de la nature, elle est surtout dans l'ordre même de Dieu ; la guerre est divine. Joseph de Maistre excelle dans l'art d'envelopper ainsi ce qui est naturel et nécessaire de tant d'obscurité mystérieuse, qu'en un tour de main il le fait paraître inexplicable à la raison et surnaturel. C'est un merveilleux prestidigitateur.

La peine de mort est présentée par lui d'une façon toute semblable. On avait tant raisonné contre elle, depuis Beccaria, au nom de l'humanité : et jamais ensuite ne s'étaient dressés autant d'échafauds, et jamais ils n'avaient été aussi souvent ensanglantés. Quel embarras encore pour cette pauvre raison ! Elle ne comprend pas que des hommes fassent ainsi périr d'autres hommes, et que ce soit dans l'intérêt de la société; elle ne comprend pas davantage que pour cette sinistre besogne on trouve toujours un être humain tout prêt, et non pas un, mais dix, mais cent, qui sollicitent l'emploi de bourreau. Maistre se demande quel motif les détermine à cela ; il avoue que lui non plus ne peut le comprendre. Mais ne nous y trompons pas : il serait bien fâché s'il comprenait, et il est trop heureux d'avoir à signaler dans la société humaine une nouvelle monstruosité, aussi générale, aussi nécessaire que l'autre, de sorte qu'elle aussi sans doute est dans l'ordre de la nature et de Dieu. Et, faisant ressortir ces difficultés prétendues, il exulte, il se frotte les mains, il ne se tient pas de joie : on dirait Méphisto au service d'une cause sainte. Peut-être, il est vrai, avait-on parlé trop légèrement de ces grandes calamités sociales, la guerre et la peine de mort, comme si des mots suffisaient pour les guérir et les faire disparaître. Mais Joseph de Maistre à son tour se plaît trop à en sonder

la profondeur, et à déclarer doctoralement ces plaies naturelles et nécessaires : l'humanité ne pourrait vivre sans cela. On prévoit alors la conclusion qu'il en tire : ces plaies sont divines, ce sont les marques ineffaçables d'un châtiment infligé aux hommes par Dieu. C'est peu de dire que ces maux sont dans la nature humaine; la raison ne s'accommoderait guère d'une telle explication, car elle serait forcée alors de reconnaître qu'ils sont incurables. La raison se trouble donc et se perd dans ses conjectures; elle en vient à douter qu'une puissance raisonnable préside aux destinées de ce monde, et, de désespoir, elle avoue qu'il y a là un mystère qui la dépasse.

Même effet de grossissement et de renversement voulu dans les images que Maistre nous offre de la Révolution française, c'est-à-dire de la cause d'une aussi effroyable recrudescence de ces deux calamités, la mort par la main du bourreau et la mort par la main du soldat. La Révolution est dès le premier jour à ses yeux, non pas comme pour tant d'émigrés, une émeute passagère, un événement sans conséquence ni portée, mais une époque dans l'histoire de l'Europe et du monde, et le commencement d'une ère nouvelle. Il le dit à qui veut l'entendre, et son besoin de voir du miraculeux partout aide singulièrement ici sa faculté de divination. Plus ce bouleversement politique et social lui paraît considérable, plus il y voit l'œuvre, non pas des hommes, mais de Dieu. « La Révolution mène les hommes plus que les hommes ne la mènent. Les scélérats même qui paraissent la conduire n'y entrent que comme de simples instruments. » On les dirait poussés par une force encore plus puissante que la force populaire, à savoir la force divine. Quelque chose de divin, en effet, ou de satanique, — il ne sait lequel des deux, — en tout cas quelque chose de surnaturel caractérise pour lui la Révolution. « Voltaire, disait Condorcet, a fait ce



que nous voyons. » A quoi Bonald ajoutait : « La Régence a fait Voltaire, et la Réforme a fait la Régence, et de plus anciennes erreurs ont fait la Réforme. » Mais, selon Maistre, le véritable auteur de la Révolution est quelqu'un de plus puissant que Voltaire, c'est tout le monde, et, mieux encore, c'est Dieu. Le doigt de Dieu lui apparaît marqué partout ostensiblement.

Fort de cette vision apocalytique, il a réponse à tout. On pleurait sur tant de victimes innocentes. Mais sont-elles innocentes entièrement ? « Je ne sais point ce que c'est que la vie d'un coquin, disait ce terrible railleur, je ne l'ai jamais été ; mais celle d'un honnête homme est abominable. » L'injustice incontestable d'un arrêt de mort ne fait donc pas toujours l'innocence du condamné : celui-ci se trouve puni très justement pour d'autres crimes dont il est bel et bien coupable. D'ailleurs, et c'est le principal argument du philosophe, l'innocence pas plus que la culpabilité ne tient à la personne seule. C'est la philosophie du XVIIIe siècle qui, rompant la chaîne des générations successives, les détache les unes des autres, et dans chacune d'elles isole encore chaque homme de ses contemporains et ne veut voir que l'individu ainsi séparé de tout, et qui ne doit rendre compte que de ses actes propres : telle est la personne humaine aux yeux de la raison. Mais la raison ici est-elle bien raisonnable ? Est-ce que chacun, au contraire, ne se rattache pas à tous, et dans le présent et dans le passé ? Aucune faute alors n'est rigoureusement personnelle, mais toutes sont plus ou moins communes ; chacun en a commis sa part : que chacun souffre donc sa part de punition ! « Tous les Français, sans doute, n'ont pas voulu la mort de Louis XVI ; mais l'immense majorité du peuple a voulu, pendant plus de deux ans, toutes les folies, toutes les injustices, tous les attentats qui amenèrent la catastrophe du 21 janvier. » Qu'on n'aille donc pas se plaindre ensuite des malheurs publics qui sont survenus ! La

raison a beau protester en faveur de chaque individu, qui n'en peut mais. A la raison Maistre oppose la nature, et il invoque, comme un fait, la solidarité de tous les hommes entre eux. L'honneur se transmet bien dans les familles par héritage : pourquoi pas aussi l'infamie ? « Vous êtes fier de ce que votre aïeul a été tué en Égypte auprès de saint Louis : confessez que, si votre ancêtre avait livré saint Louis aux Sarrazins, cette infamie par la même raison vous serait commune. » Cette conséquence vous révolte : mais prenez garde que vous êtes ici juge et partie. « Il n'y a sur le déshonneur héréditaire d'autre incrédule que celui qui en souffrirait. »

La réversibilité du mal est donc un dogme religieux assez conforme à la nature. Il a d'ailleurs sa contre-partie dans la réversibilité du bien. A ce compte, quand même toutes les victimes de la Terreur n'auraient pas été coupables, quand même quelques-unes seraient innocentes, tout est encore pour le mieux cependant, et Dieu se trouve justifié. Qui donc, en effet, réclame et se plaint ? Ce ne sont pas ces victimes innocentes, et seules, remarquez-le, elles en auraient le droit ; mais elles acceptent leur mort comme une expiation pour les crimes d'autrui, comme un sacrifice d'autant plus méritoire et plus efficace qu'elles se trouvent elles-mêmes plus exemptes de péché. Qui donc protestera ? Le coupable ? Non, puisqu'il est le premier à bénéficier de cette mort dont il affecte de se scandaliser ; puisque, grâce à elle, il peut être sauvé ; qu'il accepte donc son salut à ce prix, et qu'il se taise ! Joseph de Maistre rappelle une jeune fille de dix-huit ans, qu'il a vue à Saint-Pétersbourg : c'était un ange de piété, et elle avait le visage dévoré par un cancer. Dieu lui devait bien quelque chose, ce semble, pour l'avoir fait souffrir ainsi sans raison : « Je lui demande, disait-elle, pour mes bienfaiteurs la grâce de l'aimer comme je l'aime. » Et ceux qui allaient la voir ainsi « livrée au cancer », comme étaient



jadis exposées aux bêtes dans les cirques païens les vierges chrétiennes Blandine, Agathe, Perpétue, revenaient de là touchés, remués, tout pénétrés de bons sentiments. « Qui sait, dit encore Joseph de Maistre, s'il n'y a pas eu dans le cœur de Louis XVI, ou dans celui de M^me^ Elisabeth, sa céleste sœur, tel mouvement, telle acceptation capables de sauver la France ? » Et au lendemain du 13 février 1820, interprétant de la même façon l'assassinat du duc de Berry, il voit déjà par là le trône de Louis XVIII consolidé, assuré ; ce crime est pour lui « l'épouvantable assurance de la Restauration française ».

La réversibilité du bien comme du mal est un terme religieux qui, pour Joseph de Maistre, a l'avantage de nous jeter en plein surnaturel. L'esprit et le cœur se trouvent alors également dans l'obscurité. Car, avec de pareils excès de charité, que devient la justice ? Et pourquoi accumuler, comme à plaisir, tant de mystères ? Ne pourrait-on s'en tenir au terme philosophique et scientifique de solidarité, que lui-même emploie çà et là ? On est amené ainsi à une vue plus large et plus vraie de la nature humaine : tous les individus sont rapprochés par elle et unis comme un seul homme. On ne demande pas mieux que de suivre Joseph de Maistre jusque-là. Mais il prétend aller plus loin, et d'un bond s'élancer jusqu'à Dieu, entendez toujours le Dieu du christianisme. Or son optimisme chrétien ne va pas sans quelques difficultés ; nos yeux, qui croyaient voir encore, se troublent, et les nuages qu'il amoncelle comme un nouveau Moïse sur le Sinaï ne sont pas suffisamment déchirés par les éclairs divins dont il les sillonne à plaisir.

Il n'est pas seul cependant à faire de ces songes sublimes : un certain public, en Russie et ailleurs, les fait comme lui. Un besoin de choses religieuses, que le siècle précédent ne connaissait guère, commence à travailler de nouveau les

âmes, et on se demande comment il sera satisfait. Il ne peut l'être, selon Joseph de Maistre, que de deux façons : « ou bien une religion nouvelle va se former, ou le catholicisme sera rajeuni de quelque manière extraordinaire. » Cette religion nouvelle, il la connaît bien, et on a pu même le soupçonner d'avoir eu pour elle quelque tendresse : c'est l'illuminisme. Lui-même, cependant, pour prévenir toute méprise, énumère les variétés de doctrines que ce terme désigne. Ce sont d'abord certaines associations criminelles qui ont pour but d'éteindre en Europe le christianisme et la souveraineté. Puis ce sont les mystiques et piétistes, disciples de Saint-Martin, le *philosophe inconnu*, qui voyait aussi dans la Révolution une œuvre surnaturelle ; ceux-là se délectent à lire M^me^ Guyon et Fénelon, sainte Thérèse et saint François de Sales ; bonnes et pieuses âmes, tout entières à leur dévotion, et qui croient avoir des communications avec Dieu, elles entretiennent dans le monde un certain goût de religiosité, et donnent aussi l'exemple d'une libre interprétation de l'Écriture. Enfin la troisième forme de l'illuminisme, la plus répandue et la plus dangereuse, c'est le philosophisme moderne, greffé en Allemagne sur le protestantisme ; ceux qui le professent et le pratiquent sont des esprits éclairés, disent-ils, d'une nouvelle lumière, qui dissipe les ténèbres des préjugés anciens, d'où leur nom d'illuminés ; mais cette illumination prétendue leur vient d'eux-mêmes, de leur raison, et non pas de Dieu ; ou s'ils prétendent s'élever jusqu'à Dieu, c'est directement sans intermédiaire ni médiateur, sans Jésus-Christ. En vain donc un tel illuminisme prend le nom de christianisme transcendantal ; en vain par le culte intérieur dont il se contente, par la religion de l'enthousiasme qu'il prêche, et à laquelle nous avons vu M^me^ de Staël entièrement gagnée, il prétend satisfaire à toutes les aspirations religieuses : Joseph de Maistre ne reconnaît point là son Église. Chose significative, en 1815, au congrès de Vienne, trois souverains donnent dans ce mysticisme : mais l'un est schismatique, l'empereur de Russie ; un autre est hérétique, le roi de Prusse ; et le troisième seulement, l'empereur d'Autriche, est catholique. Or c'est au catholicisme pur que s'attache Joseph de Maistre ; et il reproche à l'illuminisme d'être précisément hostile à toute hiérarchie et à toute autorité, de supprimer prêtres, évêques et pape, c'est-à-dire cette organisation si forte qui fait de l'Église catholique une puissance capable de gouvernement spirituel, et, au besoin même, temporel. C'est là, en effet, ce que rêve, comme l'unique salut de la société, cet esprit de race latine, de tempérament romain : il ne veut d'abord rétablir la souveraineté de Dieu que pour légitimer en droit ce qu'il voudrait restaurer partout en fait, le pouvoir des rois, et, au-dessus d'eux, le pouvoir du pape.



3. De la souveraineté. — Emporté par la tourmente révolutionnaire, l'antique pouvoir des rois de France a, semble-t-il, disparu sans retour, et on désespérait de le voir rétablir. Joseph de Maistre cependant n'eut jamais le moindre doute à cet égard. La royauté française a contre elle la philosophie du XVIII^e^ siècle, c'est-à-dire la raison (une certaine forme de la raison) ; mais elle a pour elle la tradition, plus forte que la raison et non moins naturelle à l'homme ; or tout ce qui est dans la nature est aussi dans l'ordre de Dieu. Que valent, en effet, pour remplacer l'autorité royale, tous les artifices de la raison raisonnante ? Qu'est-ce donc que celle-ci a imaginé ? Une constitution, dont le moindre défaut est d'être faite, non pas pour le peuple français seulement, mais pour toute l'humanité. A-t-on jamais vu quelque part, demande Joseph de Maistre, l'homme en général ? On rencontre bien des Français, des Anglais, des Allemands, des Russes, mais non pas cet être imaginaire qui s'appelle l'homme sans plus. Par con-

séquent, une constitution qui serait bonne pour tous les peuples, en réalité, n'est bonne pour aucun. Puis n'a-t-elle pas été délibérée, discutée par une assemblée ? Mauvais moyen pour faire œuvre qui vive : chacun a voulu placer son mot, son idée ; elle est faite, cette constitution, de pièces rapportées, qu'on juxtapose tant bien que mal ; elle n'a pas cette unité qui est la marque de l'organisation et de la vie. Enfin, et c'est là le pire défaut pour Joseph de Maistre, elle est écrite ! On peut la lire ; on voudra donc l'interpréter, on ergotera sur les termes, comme s'il s'agissait d'un texte scolastique ; chacun proposera son sens, qui sera toujours un moyen de l'éluder. D'ailleurs le fait même de l'écrire prouve qu'on n'avait pas confiance en elle, qu'on ne la croyait pas gravée profondément dans les esprits, puisqu'on l'a mise sur du papier. Les choses dont tout le monde est bien persuadé n'ont pas besoin de s'écrire : quelqu'un demandait au XVI^e siècle à voir la charte où se trouvait mentionnée la loi salique ; un jurisconsulte répondit fort bien qu'elle était écrite « ès cœurs des Français ». Et, de fait, consultez vers 1815 l'histoire des dernières années, c'est-à-dire la politique expérimentale, « qui est la meilleure » : combien de ces constitutions, ainsi fabriquées artificiellement, se sont succédé sans pouvoir se maintenir !

C'est que les lois, pour être stables, doivent avoir un fondement solide dans les mœurs, les coutumes, les traditions des hommes ; elles doivent, pour avoir quelque vigueur, enfoncer leurs racines dans tout le passé de la nation. Leur formation lente est l'œuvre des siècles, et lors même qu'un législateur, qui est toujours un personnage divin, comme Moïse, a paru les apporter toutes faites, les préceptes qu'il donnait se trouvaient toujours parfaitement conformes aux besoins et au caractère de son peuple. Considérons, par exemple, la constitution d'Angleterre, c'est-à-dire, selon



Joseph de Maistre qui se sépare ici de Bonald, « le plus bel équilibre de forces politiques qu'on ait jamais vu dans le monde ». Est-ce une invention à priori, le chef-d'œuvre de quelques constituants qui se sont dit un jour : créons trois pouvoirs, balançons-les de telle manière, etc. ? Nullement ; mais elle est le produit naturel de circonstances en nombre infini. On voudrait les compter toutes qu'on n'y réussirait pas. Et Joseph de Maistre, avec son imagination méridionale, suppose aussitôt des combinaisons multiples d'éléments divers, « par myriades de millions ». Ce n'est pas lui qui tentera, comme Montesquieu, de ramener à quelques rouages simples, peut-être même à un ressort unique, une pareille machine : il aime mieux la croire encore plus compliquée qu'elle n'est, afin de défier tous les efforts de la raison pour la comprendre, jusqu'à ce que celle-ci, de guerre lasse, y renonce et s'étonne en silence comme devant le miracle d'une sagesse surnaturelle. Ainsi se mêlent toujours deux choses dans ce singulier esprit : un sentiment très juste du réel, de ce qui fait le tempérament et le caractère de chaque nation en particulier, de la tradition historique, nouvelle cause de solidarité, qui doit rattacher le présent au passé, toutes choses dont ne se souciait guère le XVIII^e siècle ; mais avec cela un besoin d'obscurité aussi vif chez lui que l'était chez d'autres le besoin de lumière, parce que l'obscur est tout de suite pour Maistre le signe du mystérieux et du divin.

Est-ce à dire que cette constitution anglaise, que Joseph de Maistre admire tant, doive être importée de toutes pièces en France ? Non, certes ; bonne pour l'Angleterre, elle ne l'est pas pour un autre pays. Aussi s'indigne-t-il, en 1814, que la France aille « gueuser une constitution à l'étranger », comme si elle n'avait rien chez elle. En outre la charte de Louis XVIII lui paraît entachée du même vice que les constitutions de 89, de 91 et de 93 : elle a le tort d'être écrite. Par bonheur, on

n'a pas tout dit dans la charte, et notre entêté lui pardonne ce qu'elle contient expressément, en faveur de ce qu'elle suppose sans le dire. Elle suppose, selon lui, le droit héréditaire des Bourbons à la couronne de France, leur souveraineté reconnue de longue date, ne pouvant s'interrompre et subsistant toujours, lors même qu'elle est empêchée dans son exercice, comme pendant l'exil de Louis XVIII, véritablement antérieure et supérieure à tout, même à la Charte, puisque celle-ci n'est qu'un don gracieux, octroyée par la volonté royale, qui seule est imprescriptible et inaliénable. Voilà ce que Joseph de Maistre lit tout d'abord entre les lignes de la charte, et cela lui paraît sous-entendu, mais tellement naturel et fondamental, qu'il vaut mieux ne l'avoir dit : le dire en effet suppose qu'on peut y contredire. Voilà quel est le caractère du pouvoir royal en France : son origine se perd dans la nuit des temps, et les siècles l'ont peu à peu consacré ; par sa durée et sa continuité, il est devenu véritablement un ouvrage de la nature, et, par le mystère qui entoure sa naissance, une œuvre particulière de Dieu.

L'ordre providentiel n'éclate pas seulement, aux yeux de Joseph de Maistre, dans la constitution intérieure de chaque État, mais aussi dans les rapports des États entre eux ; et il a sur les questions internationales les mêmes vues que sur ce qui concerne en particulier chaque peuple. Au congrès de Vienne, en 1814, la Prusse et la Russie se seraient volontiers entendues pour que celle-ci gardât la Posnanie en laissant l'autre s'emparer de la Saxe, dont le vieux roi avait pris parti pour Napoléon. Mais Talleyrand réussit à empêcher cette spoliation : il inscrivit dans le préambule du traité que les souverains ne feraient rien qui fût contraire au droit public de l'Europe. « Pourquoi cela ? disaient les ministres prussiens ; cela va sans dire ? — Écrivez toujours, répondit-il ; si cela va



bien sans le dire, cela ira encore mieux en le disant. » C'est aussi l'avis de Maistre, favorable cette fois aux écritures ; il repousse toute distinction entre grands et petits souverains : la souveraineté n'est ni grande ni petite, elle est ce qu'elle est. Elle n'est amenable devant aucun tribunal, du moins aucun tribunal de rois ou de princes séculiers. Sacrée également en tous, elle doit l'être aussi pour tous. Déjà en 1793, lorsque la France était menacée par une coalition qui ne parlait de rien moins que de la démembrer, de la supprimer du rang des puissances, Maistre émigré se déclare cependant pour le Comité de Salut public, ce qui le fait traiter à Lausanne de jacobin. Mais d'abord l'idée de détruire ou seulement de morceler une grande nation lui paraît aussi absurde que celle d'ôter une planète du système planétaire. Et puis quel vide laisserait la France en disparaissant, et quelle perturbation ce serait dans le monde politique ! Une telle rupture d'équilibre aurait pour conséquence « deux et peut-être trois siècles de massacres, le triomphe des maximes du plus odieux machiavélisme, l'abrutissement irrévocable de l'espèce humaine ». Bonald avait dit déjà que la France a en Europe le dépôt et la garde des vérités de l'ordre social ; Maistre ajoute qu'il y a comme une force prosélitique chez les Français, dans leur caractère et surtout dans leur langue : « La nation entière n'est qu'une vaste propagande. » Et si la civilisation devait perdre tellement à la mort de la France, ce serait aussi une perte irréparable pour la religion.

Le catholicisme, en effet, a besoin de la France ; mais la France n'a pas moins besoin du catholicisme, et avec elle toutes les nations de l'Europe. Cette souveraineté absolue que Maistre revendique pour les Bourbons et en général pour tous les souverains, il n'est pas sans inquiétude cependant sur la manière dont ils l'exerceront. Il se rend compte du besoin de liberté qui est naturel aux peuples d'Europe ;

il le trouve juste et raisonnable dans de certaines limites, et craint qu'il ne se trouve peu satisfait d'un gouvernement que rien ne contrôle et n'entrave. L'idée ne lui vient pas toutefois d'assurer partout des garanties contre les abus par une constitution à la manière des Anglais. Il en connaît les avantages, et va même jusqu'à conseiller aux souverains de s'en faire comme une règle de conscience pour eux intérieurement; mais il ne veut pas qu'ils y soient soumis du dehors, et comme contraints et forcés par des engagements pris avec leurs peuples. « Pourquoi donc? se fait-il dire; puisque cet état de choses est si bon, assurez-le par une loi! — Oh! ceci est une autre affaire, et je n'en suis plus. Il y a une infinité de choses, vraies et justes, qui ne doivent pas être dites et encore moins écrites. » Si l'on accorde au peuple quelques droits, il en réclamera toujours davantage, jusqu'à ce qu'il ne laisse plus rien subsister des prérogatives souveraines, et qu'il ait accaparé tout le pouvoir. Ce moyen écarté, à savoir une constitution écrite, que reste-t-il donc pour protéger les peuples contre les rois? Car une telle protection est nécessaire: lorsque la loi n'est que la volonté du souverain, elle menace trop de devenir tyrannique. Lequel vaut mieux alors: qu'elle soit violée dans un jour d'émeute, ou qu'on soit dispensé légitimement d'y obéir? Violation inique ou dispense légitime, tel est le dilemme. Maistre cherche donc au-dessus des peuples, au-dessus des rois eux-mêmes, une autorité qui juge entre eux et rappelle les uns et les autres à leurs devoirs. Après avoir prononcé dans son *Étude de la souveraineté*, en 1794-96, que « celle-ci est absolue de sa nature, et que la limiter, c'est la détruire », il en vient à se poser en 1817 ce nouveau problème, qui est, dit-il, « le problème européen »: « Comment peut-on restreindre le pouvoir souverain sans le détruire? » Sa solution se trouve dans le livre *Du Pape*.



4. Du Pape. — Rétablir la souveraineté du pape paraît à Joseph de Maistre aussi nécessaire, après la Révolution et l'Empire, que de remettre sur son trône le roi de France. La papauté, comme la royauté, a contre elle la philosophie du XVIIIe siècle, qui pensait être la raison même. Mais les efforts de celle-ci eurent un succès contraire à ce qu'on attendait. On croyait supprimer la religion catholique en lui ôtant ses appuis extérieurs, qui seuls, en apparence, la soutenaient: tout lui manqua bientôt, richesse du clergé, influence politique qu'il avait dans l'État, cérémonies, coutumes, traditions, et le catholicisme n'en subsistait pas moins, conservé pieusement dans le cœur des fidèles, se cachant, puisqu'il le fallait, mais prêt à se montrer de nouveau, purifié par l'épreuve, rajeuni et prêt à reprendre une vie nouvelle. On s'en aperçut en 1802. D'autre part on avait aussi voulu porter atteinte à l'autorité du pape; ce fut, selon Joseph de Maistre, pendant un siècle et demi le grand crime du gallicanisme. Il fait peu de différence à cet égard entre la déclaration de Bossuet et des évêques de Louis XIV en 1682, la constitution civile du clergé en 1790 et le concordat de Napoléon en 1802; ce sont autant d'efforts pour rompre l'unité de l'Église, pour séparer de Rome la portion la plus noble du clergé catholique, tout le clergé français. On n'ose aller jusqu'au bout, on s'arrête à des demi-mesures; mais on est sur la voie qui mène au schisme ou même au protestantisme. Et quel a été le succès de ces tentatives sacrilèges? Pie VII, en 1801, n'est plus en apparence qu'une « misérable marionnette » aux mains de Bonaparte. Les Anglais du moins affectent de le croire, et ils ne sont pas rassurés, comme si, sur un ordre du premier consul, le pape allait soulever les catholiques d'Irlande contre le gouvernement de l'Angleterre. Mais le pape résiste, et, plus tard, le puissant empereur peut bien l'outrager, le chasser, l'emprisonner: il ne lui arrache point une parole contraire à sa

conscience et au droit de l'Église. Le clergé de France a moins de fermeté. Déjà sous Louis XIV on l'avait vu hardi à l'excès contre le pape seulement, mais obséquieux et servile envers le roi, si bien que, selon le mot de Fénelon, les prétendues libertés gallicanes sont peut-être des libertés à Rome, mais à Paris ce sont des servitudes. Sous Napoléon, on vit encore trop de dignitaires ecclésiastiques subir, sans garder toujours une dignité convenable, l'humiliation d'obéir aux ordres d'un ministre, et solliciter ses faveurs : sortes de victimes, dit Maistre, comme s'il s'agissait d'un supplice nouveau, « exposées aux antichambres ». La religion catholique se trouverait donc altérée et faussée dans sa nature même, si ses prêtres, ses évêques, son pape, perdaient leur indépendance ; elle qui reste dans le système de Maistre l'unique sauvegarde des peuples contre les rois, elle deviendrait, au contraire, entre les mains des rois, un instrument de despotisme contre les peuples. Il faut donc l'affranchir entièrement du pouvoir civil, reconnaître que les efforts pour la ruiner ou l'entamer comme gouvernement sont funestes à la liberté, et attribuer au pape comme à tous les rois, et encore plus qu'aux rois, toute l'autorité d'un souverain.

La souveraineté absolue du pape entraîne son infaillibilité, et Maistre la revendique, en effet, pour des raisons purement philosophiques ou plutôt politiques. Il se souvient qu'il a été magistrat, et qu'au-dessus des tribunaux inférieurs, desquels on peut toujours appeler, se trouve un tribunal suprême qui juge sans appel. Ce tribunal est donc infaillible, ou du moins il est réputé infaillible : et cela est nécessaire pour terminer les différends ; il y a un point où il faut s'arrêter. Mais ce dernier tribunal, qui juge et n'est pas jugé, prononce au nom de la puissance souveraine. Toute souveraineté est infaillible, en effet, de sa nature, parce qu'elle est absolue. Si donc on est forcé déjà de supposer l'infaillibilité dans le gouvernement des



sociétés civiles, où elle n'est pas, à plus forte raison dans la société religieuse, où Dieu a promis qu'elle serait. A considérer les choses humainement, cette fiction, car c'en est une, qui paraît indispensable dans l'ordre judiciaire, ne l'est pas moins dans l'ordre politique. Mais qui prononcera ici la sentence suprême ? Comme les rois sont déjà des représentants de Dieu, on ne peut s'adresser qu'à d'autres hommes qui le représentent mieux encore, les évêques assemblés en concile. Mais il est impossible qu'un concile universel siège en permanence ; il ne se réunit qu'à de longs intervalles, et pendant ce temps qui donc exercera la souveraineté ? Elle ne peut être intermittente : s'interrompre pour elle, c'est cesser d'exister. Or elle doit toujours vivre, toujours travailler, toujours agir. L'infaillibilité sera donc conférée au pape pour des raisons d'intérêt général, raisons tout humaines, sans préjudice des motifs surnaturels et divins, que Maistre est loin de nier. Mais il lui plaît d'établir juridiquement d'abord la nécessité d'un souverain infaillible, qui sera le pape, pour prononcer entre les peuples et les rois, et il va jusqu'à émettre ce paradoxe : « Si j'étais athée, je déclarerais le pape infaillible par édit public, pour l'établissement de la paix sociale. »

La justice et la liberté auraient ainsi un défenseur, qui interviendrait dans chaque État et aussi lorsque différents États ne sont pas d'accord entre eux. Un pacifique arbitrage, une justice de paix internationale, ne peut-elle arrêter à temps entre deux nations une querelle qui sans cela les mènerait à la guerre ? Un souverain tyrannise ses sujets : à ce mal n'y a-t-il d'autre remède que la révolte, suivie de l'anarchie ? Et un arbitre suprême n'est-il pas à souhaiter, qui examine le différend, et rappelle au souverain les droits de son peuple et ses propres devoirs, au peuple également ses devoirs et les droits de son souverain ? Autrement, qui jugera les rois ? Leur peuple ? il sera donc à la fois juge et partie ! Les autres rois ?

même partialité dans un autre sens. Il faut donc une autorité supérieure qui s'impose aux peuples et aux rois, autorité spirituelle qui s'exerce dans les choses temporelles, et qui en face de la violence et de la force proclame le droit. Communiquant aux rois quelque chose de son autorité morale et religieuse, recevant d'eux en retour l'appui matériel qui lui est nécessaire pour faire respecter et exécuter ses arrêts, le pape devient le chef de ce que Maistre appelle indifféremment la monarchie ou la république européenne, c'est-à-dire chrétienne, la plus belle chose du monde, selon lui : elle a vécu au moyen âge, mais elle peut revivre encore, et en attendant elle est toujours belle de sa beauté morte, comme la forme humaine, sans mouvement et sans vie, garde néanmoins la noblesse de ses traits et la majesté de ses contours.

5. Conclusion. — Tel est le gouvernement de l'Église et des États et de tout l'univers, que rêve Joseph de Maistre. L'ordre universel est garanti par Dieu, pourvu qu'on écoute son vicaire qui est le pape. Selon les philosophes, les représentants du peuple pourraient seuls opposer une barrière efficace au pouvoir royal ; mais Joseph de Maistre a plus de confiance dans la représentation vivante et agissante de Dieu lui-même. Le souverain pontife lui paraît autorisé pour parler haut et ferme aux rois, et leur tenir le langage qui convient. C'est du ciel que doivent venir les remontrances et au besoin les déchéances, et non pas de la terre ; celle-ci tout au plus fera parfois entendre ses doléances. C'est dans le ciel aussi que se trouve le mot de toutes les énigmes que nous offre ce monde. Voilà le système théocratique et théologique tout ensemble de Joseph de Maistre ; voilà les lumières que lui fournit sa conscience de catholique romain, et on voit qu'elles ressemblent peu à celles des prétendus « illuminés ». Aussi sont-ils ceux à qui il en veut le plus de tous ses adversaires. Enthousiastes



autant que lui, et plus que lui mystiques, ils font, comme lui, le beau rêve d'une humanité rendue meilleure par le sentiment religieux, mais sans culte réglementé du dehors et sans ministres d'un tel culte, sans hiérarchie ni autorité ecclésiastique, en un mot sans gouvernement des âmes. Ils se fient, ces généreux insensés, à la seule action immatérielle des idées sur les intelligences et aux libres élans des cœurs. Orgueilleuses chimères, attentats sacrilèges contre Dieu et contre ceux qu'il a lui-même institués ses représentants ici-bas : tel est à leur égard le langage de Maistre, de cet esprit positif, à la fois jurisconsulte, théologien, et par-dessus tout gouvernemental. Aussi, pour propager les doctrines et l'influence de Rome, il conseille à la France en 1814, comme à la Russie déjà en 1810-1811, « de rétablir les ordres enseignants et de christianiser l'éducation ». Le meilleur agent pour cela est le jésuite, qui s'oppose à l'illuminé, dit-il, c'est-à-dire au philosophe ami de la raison et de la liberté, comme le quinquina s'oppose à la fièvre et à un poison son antidote. « L'ennemi capital, naturel, irréconciliable de l'illuminé, c'est le jésuite. Ils se sentent, ils se découvrent, comme le chien et le loup. Partout où on les laissera faire, il faudra que l'un dévore l'autre. »

Joseph de Maistre, cependant, qui s'imagine terrasser la raison (existe-t-elle, *la raison* en général, pourrait-on lui demander, comme il demandait si *l'homme* en général existe ?), ne porte réellement atteinte qu'à la raison du XVIIIe siècle. Il la convainc d'erreur dans ce qu'elle a de particulier à ce siècle, et il le fait à force de traits spirituels comme Montesquieu, de sarcasmes comme Voltaire, et même de sophismes comme Rousseau ; ajoutez à cela sa pétulance de Savoyard, son impertinence de gentilhomme et parfois aussi la leste désinvolture des beaux-esprits de son temps. On invoquait sans cesse la nature et la raison : Maistre montrera

donc ce qui est vraiment naturel, et qui, à première vue, ne paraît pas toujours raisonnable. Rien ne lui semble puéril comme de fabriquer artificiellement des constitutions et des lois, sans solidité, sans base profonde et durable (était-ce donc cependant une œuvre si fragile ?), et il rappelle, en observateur soucieux des faits et en historien ami de la réalité, tout ce que les choses humaines ont de complexe et d'obscur, c'est-à-dire, selon lui, de surnaturel et de divin. Le XVIIIe siècle simplifiait les choses à l'excès, et, dans son désir de voir clair, il avait choisi des points de vue vraiment trop étroits, d'où Joseph de Maistre n'a point de peine à le déloger; mais, au lieu de laisser la raison en chercher d'autres plus étendus, il la croit désormais réduite à l'impuissance, comme si c'était là son dernier effort, et il voudrait lui faire avouer que seule la religion est capable de résoudre tout problème, et que notre intérêt comme notre devoir est de nous en remettre à elle. Les théories philosophiques du XVIIIe siècle sont trop bornées et ne se doutent pas combien elles le sont ; mais Joseph de Maistre se presse trop pour cela de condamner toute philosophie. La doctrine qu'il nous offre en échange n'est certes pas non plus sans étroitesse, malgré la hauteur du point de vue; nouveau prophète, il se perd dans les nuages, comme Moïse au sommet du Sinaï; et là, il voit peut-être Dieu, mais il ne voit plus le monde, ni les hommes, ni ce qui leur convient, et les lois qu'il propose sont d'un sublime visionnaire. Qu'il montre avec insistance le côté obscur des choses, c'est bien ; mais il épaissit encore cette obscurité, afin de lui donner l'apparence d'un mystère. Le XVIIIe siècle croyait sans doute trop vite avoir atteint le fond des questions, et sa philosophie, on l'a souvent répété, est comme ces petits ruisseaux qui sont si clairs parce qu'ils n'ont pas de profondeur. Mais Joseph de Maistre trouble l'eau à plaisir, pour nous empêcher d'en apercevoir le fond, et nous faire croire qu'il y



a là un gouffre où s'abîmerait à coup sûr notre raison. Ou bien encore les choses humaines sont comme ces grands fleuves qui finissent parfois en minces filets d'eau : le XVIIIe siècle ne les a vus que dans cet état et s'est fait un jeu de les franchir d'une gambade ; Joseph de Maistre n'eut qu'à remonter un peu le courant pour trouver bientôt des eaux larges et profondes; mais, s'arrêtant là, il vient nous dire gravement (ainsi l'antique Égypte s'imaginait l'histoire de son Nil) que la source inconnue du fleuve n'est pas sur la terre, et qu'il descend directement du ciel.

---

## CHAPITRE III

# Lamennais (1)

**(1782-1854)**

1. *Ses contradictions apparentes* (p. 84). — 2. *Indifférence religieuse; la cause, le remède* (p. 88). — 3. *Affaires de Rome* (p. 94). — 4. *Paroles d'un croyant* (p. 99).

1. Ses contradictions apparentes. — Lamennais laisse un nom fameux surtout à cause du contraste entre la fin de sa vie et son âge mûr. Le 27 février 1854, ce vieillard de près de soixante-douze ans, qui avait été jadis l'abbé de Lamennais, meurt en refusant de recevoir le curé de sa paroisse, et, dit-on, l'archevêque de Paris lui-même. Sur sa volonté expresse, on porte son corps directement au cimetière, sans passer par l'église, et sans qu'un prêtre l'accompagne; et on l'enterre au milieu des pauvres, dans la fosse commune, sans que le lieu de sa tombe soit marqué d'une croix. Ses amis des dernières années en sont presque aussi scandalisés que le commun des fidèles. Déjà, en 1848, député à l'Assemblée nationale, où il siège tout en haut de la Montagne, Lamennais choque plus d'une fois ses collègues par son affectation d'impiété; il devrait au moins, dit-on, respecter en lui l'ancien prêtre. Mais il montre alors contre le catholicisme le

(1) Sainte-Beuve, *Rev. des Deux Mondes*, 1er février 1832; art. du *Constitutionnel*, 7 et 14 sept. 1868 (*Nouveaux Lundis*, XI, 347); Lerminier, *Rev. des Deux Mondes*, 15 sept. 1832; l'abbé Bautain, *Réponse d'un chrétien aux Paroles d'un croyant*, 1834; E. Renan, *Rev. des Deux Mondes*, 15 août 1857; Paul Janet, *ibid.*, février et mars 1889, ou la *Philosophie de Lamennais*, 1 vol., 1890; E. Spuller, *Lamennais, Étude d'histoire politique et religieuse*, 1 vol., 1892.



même acharnement que jadis contre la philosophie; la foi des catholiques est maintenant l'objet de ses sarcasmes comme l'était d'abord la raison des philosophes. C'est toujours la même insolence de ton, le même style injurieux, seulement à l'adresse des rois et du pape, leur complice, et non plus des grands esprits qui honorent l'humanité. Ses *Paroles d'un croyant* en 1834 étonnent les contemporains : la conversion subite de Lamennais à une cause qu'il a jusqu'alors combattue déconcerte le public; et ceux-là même qui en tirent profit se trouvent un peu gênés de ce concours inattendu. Le passé de cet homme devenu un apostat pour les uns, et pour les autres au moins un transfuge, protestait trop violemment contre son attitude nouvelle.

Cependant ses anciens amis ne cessent de croire jusqu'à la fin à un retour possible, et même après une si triste mort ils ne veulent pas désespérer de son salut. Ils songent qu'après tout, jusqu'en 1834, l'Église n'a pas eu de défenseur plus hardi, plus sincère, et même, en apparence, plus soumis. A deux reprises, le 30 août 1832 et le 11 décembre 1833, c'est-à-dire à la veille de sa révolte, n'a-t-il pas souscrit à la condamnation prononcée contre ses doctrines par le pape Grégoire XVI dans l'encyclique du 15 août 1832? Et auparavant, quelle brillante campagne il avait menée avec Lacordaire et Montalembert, et d'autres encore, dans le journal l'*Avenir!* Leur devise était « Dieu et liberté »; et, du mois d'août 1830 au mois de novembre 1831, ces hommes, dont plusieurs sont prêtres, revendiquent, en effet, toutes les libertés, ne reculant même pas devant cette conséquence que repoussent les politiques d'alors, la séparation de l'Église et de l'État, afin que l'Église soit libre. Comment oublier aussi que pendant cinq à six ans, dans sa solitude bretonne de la Chesnaie, près de Dinan, Lamennais attire et retient autour de lui tout un groupe d'élite, plus tard l'illustration de la lit-

térature religieuse ou de l'épiscopat ! Enfin Lamennais ne s'est-il pas révélé en 1817 le plus grand apologiste de l'Église en France depuis Bossuet ? Et tant d'âmes, converties par son *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, ne peuvent croire que celui à qui elles devront d'être sauvées ait encouru pour lui la damnation.

Pourtant Lamennais, dans ses *Paroles d'un croyant*, ne fait peut-être que prendre enfin conscience d'aspirations vagues jusque-là, mais qui se trouvent réellement en lui. L'homme de 1834 à 1854 préexiste, en dépit des apparences, dans celui de 1816 à 1834, et la première partie de sa vie, de 1782 à 1816, l'annonce déjà. Son enfance et sa jeunesse sont aujourd'hui connues, et ceux qui en ont été témoins avaient tout lieu, ce semble, d'être inquiets pour l'avenir. En 1814, il songe sérieusement à un ouvrage sur l'*Esprit du Christianisme*, pour compléter sans doute le *Génie du Christianisme* de Chateaubriand : au lieu de chercher ce que la littérature doit à la religion chrétienne, Lamennais se propose de montrer plutôt ce que lui doivent les doctrines politiques et sociales, et c'est commencer d'une façon qui peut faire de lui assurément un théocrate, mais aussi en fin de compte et de préférence un partisan de la démocratie. Et que d'agitations déjà, que de fluctuations dans cette vie orageuse ! Il n'est ordonné prêtre que le 9 mars 1816, lorsqu'il a tout près de trente-quatre ans, et il n'est entré d'abord au séminaire qu'en 1809. Pendant plus de six années il hésite donc sur sa vocation ecclésiastique, que des directeurs imprudents par excès de zèle ont tort de juger sérieuse et définitive. Avant cela, il retarde le moment de sa première communion, jusqu'en 1804, c'est-à-dire jusqu'à vingt-deux ans; et lorsqu'aux environs de la douzième année, qui est l'âge ordinaire, un prêtre veut l'y préparer en lui expliquant le catéchisme, l'enfant montre une telle incrédulité que le prêtre ne lui en parle plus. De bonne heure, en effet, chez un



de ses oncles, on lui laisse toute liberté pour ses lectures dans une vaste bibliothèque, remplie des philosophes du XVIII^e siècle. Rousseau surtout le passionne. Mais il est sans doute submergé par cette marée montante de livres, ou bien il laisse errer son esprit à travers tant d'idées, comme à Saint-Malo le long de la côte bretonne son regard erre sur l'Océan. Plus tard les montagnes lui font une impression toute différente : leurs masses énormes lui paraissent rapetisser toutes choses, et principalement l'homme. Mais sur la vaste étendue des eaux son âme se répand en liberté ; et, de même que la poitrine aspire sur la plage les senteurs marines à pleins poumons, sa pensée se dilate à la vue de l'infini : ainsi à huit ans, dans un mouvement d'orgueil insensé, dira-t-il lui-même, il croit un jour « sentir Dieu ». En outre, cette nature rêveuse a du caractère breton toute l'opiniâtreté. Il aurait mis, disait-il, un chêne dans ses armes, si on l'avait fait cardinal, parce qu'un chêne peut bien rompre, mais ne plie pas; et plus tard encore il revenait volontiers à cette comparaison d'un chêne ne pliant pas, qu'on avait dû briser. Cette inflexibilité se joignait chez lui à une âpre tristesse : on connaît maintenant « sa disposition à une mélancolie aride et sombre », « sa vie désolée avec un horizon menaçant sous de noires et pesantes nuées ». A peine a-t-il connu sa mère, morte lorsqu'il n'avait que cinq ans, et plus tard il se plaint que sa vie n'ait pas eu de printemps. Pourtant il avait un besoin de tendresse qui éclate avec une naïveté touchante dans quelques-unes de ses paraboles, d'un accent digne de l'Évangile. Ame étonnante par sa mobilité à la fois et sa sincérité, qui l'une et l'autre firent son malheur : car, le pape ayant refusé de marcher avec lui, il ne voulut pas, à son tour, d'un rôle subalterne, même au prix de la pourpre ; il refusa de mettre son génie au service, non plus d'une cause, mais d'un homme qui selon lui la compromettait, et passa dans l'autre camp où, bien qu'on

eût l'air d'abord de lui faire fête, il demeura seul. Âme de poète, a-t-on dit, tout entière aux sentiments de l'heure présente, se laissant emporter au souffle de ses passions ; âme légère, qui fit de lui « un artiste supérieur, mais un philosophe médiocre et un politique insensé ».

Que dira-t-on, cependant, si l'examen impartial de ses livres nous le montre, en dépit des contradictions, mené toute sa vie par la plus rigoureuse logique, tellement que, ses principes admis, il devait, sous peine d'inconséquence, aboutir aux conclusions qui ont irrité certains hommes d'État encore plus qu'elles n'effrayaient les amis de l'Église. Guizot n'a-t-il pas déclaré gravement que Lamennais était tombé parmi les malfaiteurs intellectuels de notre temps ? Ce n'est pas de gaîté de cœur, cependant, qu'il prit enfin son parti en 1834, et il ne trouva point d'allégresse dans sa vengeance, si tant est qu'il ait voulu se venger de Rome. Il aurait pu, comme il l'écrivait au lendemain de son ordination, « s'endormir au pied du poteau où l'on venait de river sa chaîne ». Mais il se sentait né pour l'action et pour la lutte ; c'était un volcan où la lave bouillonne et veut toujours faire éruption. N'avait-il pas osé adresser à Dieu, sans trembler, dès 1809, ce souhait téméraire : « Je ne veux que votre croix, mon Dieu, je ne veux que votre croix. » Il ne fut que trop exaucé : Lamennais, prêtre malgré lui, crut entendre à ses oreilles dans un transport d'hallucination mystique, le jour de sa première messe, ces menaçantes paroles : « Je t'appelle à porter ma croix, rien que ma croix ; ne l'oublie pas. »

2. Indifférence religieuse : la cause, le remède. — Le mal du siècle, dit Lamennais en 1817, n'est même plus l'incrédulité, c'est l'indifférence en matière de religion. L'athéisme lui paraît moins grave : c'est encore un combat contre Dieu, on croit donc au moins que l'idée de Dieu est réelle dans les



esprits et mérite qu'on s'occupe d'elle ; l'athée en cela se trouve plus près du déiste et du croyant que le sceptique ou l'indifférent. Croyant et athée ont tous deux comme une idée fixe ; ils sont hantés, dira celui-ci, par le même fantôme ; seulement l'un l'embrasse comme une réalité et s'en déclare le défenseur, l'autre en est l'adversaire. Mais l'indifférent prendrait plutôt en pitié leurs efforts à tous deux ; il se sent, quant à lui, incapable de les imiter, et il s'en félicite. N'est-il pas plus avancé qu'eux, et parvenu au terme où ils tendent ? Le déiste, en effet, est un philosophe qui cherche Dieu dans sa propre raison, après l'avoir cherché vainement dans l'Écriture Sainte. On est d'abord hérétique, bientôt déiste, puis athée, et on finit par devenir indifférent. Telle est la marche naturelle et nécessaire des esprits qui s'enfoncent de plus en plus dans l'erreur. Maintenant les voilà tombés au dernier degré ; demeureront-ils dans ce doute, qui serait un véritable suicide intellectuel et moral, un refus de vivre, car pour vivre il faut croire ? ou bien vont-ils se reprendre à la vie, et pour cela revenir aux croyances religieuses, à la foi ? On est bien près de la vérité, lorsqu'on se trouve ainsi à l'extrémité de l'erreur. Bonald répétait avec Bossuet que le déisme n'est qu'un athéisme déguisé, ajoutant pour son compte que le déiste est un philosophe qui n'a pas eu le temps de devenir athée. Lamennais constate une nouvelle aggravation du mal. L'âme maintenant n'a plus la force ni de nier ni d'affirmer ; elle est lasse de toutes ces disputes pour ou contre Dieu, elle se repose, elle s'assoupit, ou plutôt elle se meurt, la pauvre âme humaine, dans une stupide et brutale indifférence.

Lamennais ne se contentepas de noter dans l'ordre tous les symptômes du mal : on est successivement hérétique, déiste, athée, indifférent. Il en indique la cause, qui est toujours la même, du commencement jusqu'à la fin : à savoir une con-

fiance insensée dans l'infaillibilité de la raison. Celle-ci se croit capable de trouver Dieu elle-même ; elle commence donc par rejeter les lumières et l'autorité de l'Église. Si elle consulte encore quelque temps l'Écriture, pour y chercher Dieu, c'est là un reste de superstition que bientôt aussi elle rejette ; pourquoi, en effet, ce texte entre elle et Dieu ? Pourquoi ne chercherait-elle pas Dieu toute seule, sans livre ? Elle le trouverait aussi bien, et l'hérétique ne tarde pas à devenir déiste. Celui-ci se démontre à lui-même et se prouve que Dieu existe. Mais bientôt des raisonnements nouveaux, non moins rigoureux, ce semble, que les premiers, lui font conclure que Dieu n'existe pas ; et pourquoi l'homme qui s'adresse à sa raison ne l'écouterait-il pas maintenant qu'elle nie, comme il faisait tout à l'heure lorsqu'elle affirmait ? Mais ces affirmations et négations successives, parfois même simultanées, troublent l'esprit humain. Se voyant à la fois auteur du vrai et du faux, il est épouvanté de son œuvre, qui lui paraît un monstre, il maudit sa triste fécondité, et, plutôt que d'élaborer de nouveaux sophismes, il se condamne et se résigne à une stérilité volontaire. La confiance de la raison en elle-même se change en une défiance excessive. Pour avoir trop cru d'abord en elle, maintenant elle n'y croit plus du tout. Lamennais, comme il le dit, va droit à la raison souveraine, la saisit, la tire rudement de son trône, et la jette par terre : qu'elle cède la place à la foi !

Ainsi faisait déjà Pascal : il prend à parti la raison, et l'humilie, et la prosterne devant Dieu, qui seul donne la foi. Mais ces deux défenseurs de la religion, Pascal et Lamennais, n'entendent pas dans le même sens ni la foi, ni la raison. Pascal en veut surtout à la raison qui dogmatise et ne craint pas de préférer ses dogmes à la foi. Cette superbe raison l'irrite, et il voudrait la réduire à demander grâce : il se sert pour cela contre elle des armes de Montaigne, le pyrrhonisme ou scepticisme, et il oppose uniquement à toutes ses démonstrations



prétendues un perpétuel : que sais-je ? Les déistes lui paraissent plus dangereux pour la religion chrétienne que les athées, qu'il confond avec les sceptiques. Ceux-ci se laissent plus aisément ramener dans le droit chemin, puisqu'ils reconnaissent qu'ils marchent à l'aventure, comme des égarés ; mais les déistes suivent tranquillement leur voie, qu'ils croient bonne, et ne demandent pas qu'on leur en indique une autre. Le sceptique est comme un aveugle qui se sait aveugle et qui en souffre : il s'abandonne volontiers à qui promet de lui rendre la vue. Mais comment décider à une semblable opération un aveugle qui croirait voir ? J'ai de bons yeux, dira-t-il, et je vois aussi clair que vous ; je n'ai donc pas besoin que vous me guérissiez. C'est pourquoi Pascal voudrait hâter cette transformation nécessaire du rationaliste en sceptique, afin que la raison vaincue s'en remette à la foi, c'est-à-dire au mystère et au miracle, la foi étant un don de Dieu qui est envoyé à l'âme d'une façon surnaturelle. Mais Lamennais ne prend pas ce parti désespéré. La raison qu'il condamne est seulement celle des philosophes, et non pas toute la raison humaine. Ce n'est que la raison de tel ou tel homme, la raison de Descartes ou de Malebranche, de Locke ou de Condillac, toujours une raison personnelle ou individuelle, qui ne peut manquer d'errer ; mais que conclure de ses erreurs, sinon qu'elle a eu tort de se séparer de son guide naturel, c'est-à-dire non pas encore immédiatement de Dieu, mais la raison en général ou la raison du genre humain ? Contre la raison d'un seul, Lamennais, grâce à une distinction que ne faisait point Pascal, invoque la raison de tous ; et celle-ci lui paraît infaillible, si l'autre ne l'est pas. Qu'ont fait les philosophes, même les plus grands, sinon de s'enfermer comme Descartes dans son poêle en tête à tête avec lui-même, sans se préoccuper, l'orgueilleux, de ce que les hommes ont pu dire avant lui ; ou de se mettre, comme Malebranche le méditatif, en présence de Dieu, pour

avoir de ces entretiens mystiques, où le Verbe, qu'il croit entendre, n'est que l'écho de sa propre pensée? Montesquieu compose son ouvrage au fond de la province, dans l'isolement de la campagne, au milieu de ses livres; et Rousseau, afin d'être plus sûrement seul de son avis, affecte toujours de lui donner un air de paradoxe. Et qu'ont-ils vu de la sorte? l'homme au naturel? ou plutôt un homme contre nature? Et qu'ont-ils laissé après eux, ces philosophes qui interrogeaient leur raison comme un oracle? des raisonnements singuliers qu'on n'avait jamais entendus, et qui étonnent et déconcertent, chacun ayant sa manière de prouver Dieu, qui n'est ni celle de tous, ni celle d'un autre philosophe, ou bien sa manière de le nier. Cette distinction de Lamennais entre la raison d'un seul et la raison de tous, entre le sens propre ou privé et le sens commun, le conduit également à une double signification du mot foi. La raison qu'il oppose aux raisonnements des philosophes n'est autre chose pour lui que la foi commune du genre humain en de certains principes. Mais c'est une foi naturelle donnée libéralement à tous les hommes; ce n'est plus une faveur accordée surnaturellement par la grâce divine à quelques élus. Lamennais détourne ainsi le mot foi de son sens chrétien et mystique, comme avait fait Kant déjà, et encore plus, ce semble, que Kant lui-même. La croyance que celui-ci substituait à la science, en ce qui regarde les plus hautes vérités, est un choix réfléchi et voulu, un libre choix, un choix éminemment moral; pour Lamennais, c'est une croyance instinctive, spontanée, naturelle; c'est l'homme avant les artifices du raisonnement, et dans sa simplicité native. Pascal avait hâte de se dégager de la nature convaincue par lui d'erreur et de corruption; et, s'attachant à Dieu seul, il se retourne contre la nature et la raison. Lamennais, au contraire, s'attache de plus en plus fortement à la raison et à la nature humaine, et c'est en cela qu'il est



philosophe, bien qu'il paraisse théologien. Il veut ramener la philosophie au sens commun qui est la foi de tous. On était las aussi de tant de divagations des penseurs, on leur demandait de se tenir plus près de la foule et du commun des hommes, leurs semblables; et peut-être le défaut d'originalité qu'on reproche parfois aux philosophes de cette période, à un Jouffroy par exemple, vient-il de cette préoccupation qu'ils ont tous de ne rien dire qui ne puisse être approuvé des autres hommes, et de mettre tout leur honneur à comprendre et à interpréter ce que ceux-ci croient confusément.

Qu'on ne s'imagine pas d'ailleurs réfuter Lamennais par les objections ordinaires: comment se fait-il que la vérité et la certitude puissent appartenir à tous, si personne d'abord ne les possède en propre? Ce qui manque aux parties d'un tout manquera de même à ce tout; une chose que ne contient en aucune manière chaque unité d'un nombre, ce nombre ne la contiendra pas davantage, et mille zéros de certitude additionnés donneront toujours comme certitude zéro. — Mais c'est mal prendre la pensée de Lamennais. Il n'approuverait pas cette façon arithmétique de compter les individus pour former avec leur somme le genre humain. L'humanité est une forme supérieure de la vie; on ne doit pas chercher, pour la comprendre, des comparaisons tirées de choses abstraites comme les nombres. Qu'on regarde plus près de l'homme, dans les êtres vivants; ils ne se laissent pas ainsi décomposer, puis recomposer, sans perdre ce qui fait principalement leur nature, c'est-à-dire la vie elle-même. C'est un abus de l'analyse que de considérer les individus humains comme des atomes inanimés, qu'on essaie vainement ensuite de rapprocher les uns des autres et de faire tenir ensemble; mieux vaut la synthèse, qui maintient d'abord l'unité de l'ensemble, et réussit de la sorte à sauver la vie et de l'ensemble et des parties. Si les individualités humaines sont

en effet comme des branches prises isolément et séparées du tronc, elles ne reçoivent plus de sève, elles se dessèchent et meurent, et ces morceaux de bois mort ne referont pas, réunis, l'arbre qui vivait. Mais considérez à la fois l'arbre tout entier, tronc, racines et branches, et surtout ne coupez pas celles-ci du tronc : alors la sève circule jusque dans les moindres rameaux, qui vivent, parce qu'ils tiennent à l'arbre. Ainsi les individus n'existent pas d'abord et ensuite le genre humain ; mais les hommes ne sont hommes que parce qu'ils participent à l'humanité, et c'est l'humanité qui fournit à chacun d'eux le fondement de sa certitude et comme la source toujours vive de sa croyance et de sa foi. Telle est la doctrine, toute platonicienne au fond, exposée par Lamennais dès le second volume de son *Essai sur l'indifférence*, en 1820, bien avant *L'Avenir* de 1830 et les *Paroles d'un croyant* de 1834. C'est la doctrine de l'infaillibilité de la raison, non point la raison particulière, individuelle, mais générale, universelle, la raison, non pas d'un homme, mais de l'humanité. Suivons-en maintenant l'application aux choses philosophiques et religieuses d'abord, puis politiques et même sociales, c'est-à-dire successivement à l'Église et à l'État.

3. Affaires de rome. — A qui Lamennais demandera-t-il la vérité en philosophie et en religion ? Au genre humain tout entier ? ou seulement à cette portion du genre humain qu'on appelle l'Église catholique, et qui n'est qu'une petite société dans la grande ? Elle s'autorise, il est vrai, de la parole du Christ ; mais ce n'est là qu'une forme particulière de la foi, tandis que l'humanité a pour elle cette foi générale, plus profonde et plus vaste, qui est la raison. L'antique problème de l'opposition et de la conciliation de la raison et de la foi se pose de nouveau, dans les termes qui convenaient au XIXe siècle. Jusque-là on avait considéré seulement l'homme individuel,



et en lui deux facultés ou puissances qu'on mettait aux prises, la foi et la raison. Lamennais laisse là l'homme, et se transporte au dehors dans l'humanité : il compare les monuments de la foi chrétienne et ceux de la raison humaine à travers les âges ; il interroge l'histoire universelle, et non plus seulement les consciences particulières. Déjà Bonald avait prononcé le nom d'éclectisme chrétien, en s'autorisant de Clément d'Alexandrie, qui faisait un choix de tout ce que Platon et Aristote, les Stoïciens et les Épicuriens même, avaient pu dire de vrai, entendez par là de conforme au christianisme ; et Bonald appelait la philosophie des païens les plus éclairés « le crépuscule (c'est-à-dire l'aube) de la religion chrétienne prête à se lever sur le monde ». Joseph de Maistre était également frappé de l'analogie des dogmes et des usages catholiques avec les croyances, les traditions et les pratiques de tout l'univers ; et Tertullien, ajoutait-il, en disant que « l'homme est naturellement chrétien », a dit certainement beaucoup plus qu'il ne croyait dire. Lamennais insiste sur ces ressemblances, mais dans un tout autre esprit ; il renverse, les orthodoxes diraient même qu'il pervertit, l'ordre des termes dans la comparaison. Ce n'est point parce que telle théorie ou maxime des philosophes se trouve par avance conforme à l'enseignement du christianisme qu'il la juge vraie ; mais le christianisme lui-même n'est vrai que pour avoir élevé à une plus haute perfection des vérités déjà ébauchées un peu partout dans les croyances du genre humain. Tout son mérite tient à ce qu'il est comme l'éclosion de germes qui fermentaient déjà dans la raison et la nature de l'homme. Le centre de la vérité est ainsi déplacé : il se trouve non plus dans l'Église, mais dans cette société qui mérite plus que l'Église d'être appelée catholique ou universelle, c'est-à-dire l'humanité entière. Au lieu de chercher dans les doctrines tout humaines de l'antiquité profane une confirmation seulement des vérités divines que Jésus-Christ

aurait apportées au monde, Lamennais trouve à celles-ci dans les doctrines du paganisme un premier et inébranlable fondement. D'autres commençaient par prouver le christianisme en lui-même, sauf à demander ensuite aux écrits des philosophes une sorte de contre-épreuve ; mais, pour Lamennais, ce qu'on regarde seulement comme une contre-épreuve est, au contraire, toute la preuve, et la plus solide. Le livre par excellence n'est plus la Bible du peuple juif, toute seule, mais la collection de ce qu'il y a de meilleur dans les livres de tous les peuples ; c'est la Bible de l'humanité. La raison individuelle sert à préparer et à exposer une doctrine qui tire de plus haut son origine ; la raison universelle établit cette doctrine même. L'Église n'est plus alors comme ce lustre immense, dont parle Joseph de Maistre, suspendu à la voûte du ciel pour éclairer la terre ; mais on peut dire que sur la terre même la vérité couve d'abord comme un feu caché, puis se propage et éclate tout à coup comme une flamme claire et brillante. Ou bien encore l'Église flotte au milieu du genre humain qui la dépasse de tous côtés en étendue. Elle est comme un vaisseau sur ce vaste océan ; mais on a tort de croire que les étoiles du ciel le soutiennent et guident sa route : c'est un courant sous-marin qui le dirige, ce sont les flots seuls qui le portent.

Lamennais pense assurer les fondements de l'Église ; en réalité il creuse au-dessous de cette tour mystique un abîme où elle menace de s'effondrer. Le péril est dénoncé hautement par Lacordaire dans son *Examen de la philosophie de M. de Lamennais*, en 1834 ; mais on le comprend à Rome beaucoup plus tôt, et le pape Grégoire XVI, dans son encyclique du 15 août 1832, condamne la doctrine. Si la raison du genre humain est infaillible, en effet, pourquoi fermer la bouche aux hommes qui s'en disent les interprètes ? Qu'on les laisse parler librement ; la liberté de toutes les opinions est de droit selon un tel principe. Mais, quand on songe qu'en matière politique cette liberté n'était même pas admise, et que Lamennais à Paris fut condamné à un an de prison pour une brochure, on ne s'étonnera pas de trouver la même intolérance à Rome en matière religieuse. Rome pouvait-elle admettre la liberté de penser, c'est-à-dire reconnaître à l'erreur le droit de se produire en public comme la vérité ? C'eût été faire descendre celle-ci du piédestal qu'elle occupe par privilège, la confondre un moment dans la foule des opinions fausses, la traiter comme fausse elle-même, et celles-ci un moment comme vraies, jusqu'après un impartial examen. Le pape ne pouvait s'y résoudre. Puis il sentait bien que, si c'est l'humanité qui a reçu par une révélation primitive et universelle le dépôt du vrai, ce n'est donc plus l'Église ; et, si c'est l'humanité encore qui est l'interprète du vrai, ce n'est plus ni l'Église ni surtout le chef de l'Église. Pape et évêques n'ont plus de communication exclusive et directe avec Dieu : mais entre eux et Dieu Lamennais interpose l'humanité, à qui Dieu parlerait d'abord. La voix du genre humain est la voix de Dieu même ; là se trouve une infaillibilité plus certaine que dans la petite fraction du genre humain qui est l'Église : l'humanité détrône la papauté. Lamennais fait toujours le même raisonnement. S'il ne croit plus à l'Église séparée du genre humain, et s'isolant pour se recueillir et pour recevoir d'en haut l'inspiration du Saint-Esprit, c'est que l'Église alors s'écoute elle-même, lorsqu'elle s'imagine entendre Dieu ; et elle se trompe, comme se trompaient les philosophes en n'écoutant que leur raison particulière. Lamennais rêve une Église qui se tiendrait en communion constante avec tous les peuples, qui exprimerait et résumerait en elle leurs aspirations, qui deviendrait la conscience et la voix de l'humanité ; et c'est une telle Église, et non pas l'autre, qui serait infaillible.

« Dieu et liberté », dit-il en 1830 ; mais ce mot de Dieu lui paraît bientôt équivoque. Quel Dieu, en effet ? Celui des catho-

liques seulement? ou celui de tout l'univers? Le Dieu qui dicte mystérieusement à quelques-uns, ou même à un seul, ses volontés? ou celui qui fait connaître sa loi naturellement à tous? Le 2 mai 1833, Lamennais écrivait à Montalembert: « Je voudrais changer notre langage sur un point et substituer le mot de *Christianisme* à celui de *Catholicisme*. » La religion catholique lui paraissant désormais trop étroite pour tous les esprits et tous les cœurs, il veut l'élargir, et bientôt le christianisme lui-même, ou la doctrine de Jésus-Christ seulement, ne lui suffira plus, à moins d'une libre interprétation qui l'agrandisse encore à l'infini. Dès le 21 janvier 1833, il propose à ses compagnons de lutte de rentrer en campagne, en se présentant simplement comme les hommes *de la liberté et de l'humanité*, et, l'année suivante, Lacordaire, se séparant de lui, jette ce cri d'alarme : « J'avertis l'Église qu'une guerre se prépare et se fait déjà contre elle au nom de l'humanité. » Et ce n'est pas à Lamennais seulement qu'il songe, mais à tout ce groupe de saint-simoniens si remuants et si ardents de 1830 à 1832; le livre *De l'Humanité* est bien d'un des leurs, Pierre Leroux, qui le publie en 1840, presque en même temps que Lamennais donne un ouvrage commencé à la Chênaie sous le titre d'*Esquisse de Philosophie catholique*, et devenu simplement *Esquisse d'une Philosophie*. Enfin lui qui se délectait vers 1825 à une traduction et à un commentaire de l'*Imitation de Jésus-Christ*, fait paraître, en 1845, un travail semblable sur les *Évangiles*. Le premier de ces deux livres de piété n'exprime plus à ses yeux, écrit-il à un ami fidèle, M. Marion, le 11 février 1846, « que le christianisme du moyen âge; il ne s'occupe que de l'individu, point de la société; il tend à séparer les hommes des hommes par une sorte d'égoïsme spirituel qui fait que chacun, dans la solitude et la quiétude, ne s'occupe que de soi, de ce qu'il appelle son salut, s'éloignant de toute vie active. L'Évangile, au contraire, pousse à l'action, à tout ce qui rapproche les hommes et les dispose à concourir à une œuvre commune, qui n'est autre que la transformation de la société, ou, selon le langage évangélique, l'établissement du royaume de Dieu ».



4. Paroles d'un croyant. — La hiérarchie politique trouve encore moins grâce devant Lamennais que la hiérarchie ecclésiastique, et, de fait, il l'abandonne la première. « C'en est fait à jamais des Bourbons, dit-il en 1827, et je voudrais que c'en fût fait demain: *quod facis, fac citius.* » Il se réjouit du coup mortel que la Révolution de 1830 porte à la royauté légitime, et, sollicité de lui venir en aide, il répond, comme s'il s'agissait d'un cadavre: « Laissez donc, cela sent déjà: *jam fœtet.* » Quant à la monarchie de Louis-Philippe, elle ne lui inspire que mépris et dégoût pour la façon dont elle gouverne la France au dedans et au dehors. Elle se venge par une année de prison, en 1841, de la brochure *le Pays et le gouvernement* où, en 1840, il déversait le trop-plein de sa bile. Lamennais est maintenant républicain: dès 1837, dans le *Livre du peuple,* il réclame le suffrage universel, et mêlera toujours aux questions politiques les questions sociales. Toutefois il ne sacrifie pas aux deux principes d'égalité et de fraternité « la liberté, qui est aussi une loi de la nature humaine et le premier élément du progrès », comme il le rappelle fort à propos à l'auteur du *Voyage en Icarie,* Cabet le communiste. Il ne renonce pas non plus pour la société démocratique à une chose dont elle avait plus que jamais besoin, la religion dans ce qu'elle a d'essentiel, c'est-à-dire une puissante foi religieuse dans le progrès de la justice et de la charité parmi les hommes.

Dans le monde politique et social, il croit trouver un nouvel exemple de la justesse de ses idées: d'une part des rois, ou des grands et des puissants, de l'autre des petits et des faibles, en

un mot le peuple; d'une part des riches, de l'autre des pauvres; c'est-à-dire ici le petit nombre, et là, par contre, la multitude, la foule; ici le raisonnement égoïste et pervers de quelques-uns ou même d'un seul, et là, en revanche, la raison infaillible et généreuse de tous. Là-dessus Lamennais s'emporte, et sa colère ne connaît pas de bornes. Le pouvoir royal, privé du seul fondement légitime qui puisse exister au monde, mais qu'il n'aura jamais, le libre consentement des peuples, lui paraît une invention de l'enfer : c'est Satan lui-même qui l'a établi et qui le maintient; c'est un reste du mal qui a si longtemps ravagé toute la terre, mais qui peu à peu recule devant les progrès du bien. L'homme, disait-on jadis, est un loup pour l'homme; non pas, reprend Lamennais, mais les rois sont, pour ces troupeaux qu'on appelle les peuples, véritablement des loups, et plus féroces encore. On raille, en 1834, ses tableaux poussés au noir, où il montre ce sinistre banquet de rois altérés du sang de leurs peuples, et qui se passent à la ronde une coupe digne d'un tel breuvage, le crâne d'un homme. L'abbé Bautain évoque en plaisantant Croquemitaine et Barbe-Bleue, Petit Poucet et l'ogre, fantômes, dit-il, bons pour effrayer les enfants. Hélas! Lamennais, en traçant ces lignes, avait la vision sanglante de la malheureuse Pologne écrasée en 1831 et 1832 sous des hordes de Cosaques. « Tout ce que j'en apprends chaque jour, écrit-il encore le 9 mai 1833, me rendrait fou de douleur et de rage, si la foi ne me soutenait. » Et en même temps qu'il lance ses anathèmes contre les oppresseurs, il envoie aux opprimés un hymne où reviennent à la fin de chaque strophe ces paroles de consolation et d'espérance : « Dors, ô ma Pologne, dors en paix dans ce qu'ils appellent ta tombe; moi, je sais que c'est ton berceau. » On s'est aussi scandalisé de ces rois qui mettent le pied sur le crucifix, et achètent, en prodiguant l'or et le pouvoir, la complicité des prêtres; mais on oublie que le pape,



peu jaloux du rôle d'arbitre et de pacificateur qu'ambitionnait pour lui Joseph de Maistre, avait désavoué les évêques polonais, et, une fois de plus, s'était rangé du côté du plus fort.

Les revendications de Lamennais ne s'arrêtent pas là. Aux riches qui laissent le peuple mourir de faim, il rappelle que tous les hommes doivent s'entr'aimer, et leur demande amèrement ce qu'ils feraient de pis contre leurs frères, s'ils les haïssaient. Va-t-il pour cela prêcher la ruine de la propriété ? Non, certes; car il sait, et il le dit hautement, que « quiconque ne possède rien ne peut arriver à posséder que parce que d'autres possèdent déjà, puisque ceux-là seuls peuvent lui donner quelque chose en échange de son travail. » Que réclame-t-il donc ? Peu de chose, presque rien : la liberté. « Chacun, dit-il, a droit de conserver ce qu'il a, sans quoi personne ne possèderait rien. » Mais aussi « chacun a droit d'acquérir par son travail ce qu'il n'a pas, sans quoi la pauvreté serait éternelle... Affranchissez donc vos bras, affranchissez votre travail. » Mais c'est là peut-être un appel à la violence et à la révolte ? Non; car il sait encore, et il le dit, que « la cause la plus sainte se change en une cause impie, exécrable, quand on emploie le crime pour la soutenir. » Les moyens qu'il préconise sont pacifiques, et on peut s'étonner aujourd'hui qu'en 1834 ils aient soulevé chez quelques-uns tant de réprobation et de feinte terreur: il demande que les hommes du peuple puissent s'unir pour traiter de leurs intérêts, pour défendre leurs droits, pour obtenir quelque soulagement à leurs maux. « Les oiseaux du ciel, dit-il, et les insectes mêmes s'assemblent pour faire en commun ce qu'aucun d'eux ne pourrait faire seul. » Et il s'indigne que des hommes osent dire, par exemple, à d'autres hommes : « Vous êtes incapables de juger si vous pouvez, vous et votre famille, subsister avec le salaire qu'on vous

donne pour votre travail ; et l'on vous défendra, sous des peines sévères, de vous concerter ensemble pour obtenir une augmentation de ce salaire, afin que vous puissiez vivre, vous, vos femmes et vos enfants. » Enfin, si on prend ce rêveur en pitié et qu'on sourie de ses chimères, qu'attend-il donc cependant de l'avenir ? Il y aura toujours des pauvres parmi les hommes, répétait-on, et ce n'est que trop vrai peut-être ; mais Lamennais ajoute avec confiance : « Il y aura de jour en jour moins de pauvres ». Comme Saint-Simon, Leroux, et bien d'autres, il rêve l'amélioration du sort du peuple et le règne de l'équité, « qui, par un libre échange de services, sous l'égale protection de la loi, assure à tous la paix, la sécurité personnelle et, ce qui ne doit jamais manquer à aucun, le pain quotidien, l'aliment du corps et celui de l'esprit, non moins nécessaire à l'homme ». « Dans une ruche, chaque abeille a droit à la portion de miel nécessaire à sa subsistance, et si, parmi les hommes, il en est qui manquent de ce nécessaire, c'est que la justice et la charité ont disparu d'au milieu d'eux. »

Sont-ce là des motions incendiaires, et justifient-elles les clameurs indignées qui accueillirent de tous côtés les *Paroles d'un croyant* ? On trouve, sans doute, dans ces psaumes de Lamennais certains versets malsonnants sur l'armée et sa fonction dans la société moderne. Mais est-ce sa faute à lui si partout en ce temps-là les despotes ne faisaient servir leurs troupes qu'à la répression barbare, impitoyable, du moindre mouvement national ou populaire, du soulèvement le plus légitime, et qu'eux-mêmes trop souvent ont provoqué ? Est-ce sa faute si l'on pouvait dire alors à la tribune même de la Chambre des députés que les rois maintenant ont leur 93, encore plus abominable que celui des révolutionnaires ? et si l'on voyait déjà mises en pratique ces maximes que répétera encore, en 1891, un empereur allemand aux jeunes recrues



de sa garde : Vous aurez peut-être, vous, enfants du peuple, à lever le bras contre le peuple, « à égorger vos frères, à enchaîner vos pères et oublier jusqu'aux entrailles qui vous ont portés ». Si quelqu'un vous dit alors : « Pensez à l'atrocité de ce qu'on vous ordonne », vous répondrez : « Nous ne pensons point, nous obéissons. » Et si l'on vous dit : « N'y a-t-il plus en vous aucun amour pour vos pères, vos mères, vos frères et vos sœurs ? » Vous répondrez : « Nous n'aimons point, nous obéissons. » Faut-il faire un crime à Lamennais d'avoir osé croire que l'armée a une autre mission que de défendre le pouvoir, même injuste, contre ceux qui souffrent de la servitude, et la richesse souvent inique contre des misérables à qui tout est refusé ? Il réserve ses bénédictions d'apôtre au soldat, défenseur de l'indépendance des nations contre leurs conquérants et de la liberté des peuples contre quiconque les tyrannise, du droit enfin partout où il est méconnu et opprimé : alors, dit-il, « que tes armes soient bénies, sept fois bénies, jeune soldat ! »

Mais on affecte surtout, en 1834, de se scandaliser du ton de Lamennais dans ce petit ouvrage, imité des livres saints. L'un y voit une parodie sacrilège de l'Évangile, et l'autre, le Contrat social mis en paraboles. C'est une gageure à qui fera le plus joli mot sur ce pastiche de génie : « Un club sous un clocher », dit l'un, prenant à Lamennais son mot sur le saint-simonisme, ou « 93 faisant ses pâques », ou « le bonnet rouge planté sur une croix. » La bourgeoisie lettrée se venge ainsi en 1834 de cette première apparition du socialisme chrétien. Et cela parce que Lamennais, à l'appui de ses nouvelles croyances, non pas tout à fait socialistes (il répudie le terme comme trop souvent attentatoire à la liberté), mais simplement sociales, invoque la parole du Christ. Déjà, en 1829, il osait dire du libéralisme, dont on se faisait une arme contre les catholiques : « Catholicisez-le », à l'exemple des libéraux

de Belgique et d'Irlande. Plus tard, allant plus loin, il dira : « Christianisez-le », puisque le chef de la catholicité, le pape, se refusait à canoniser la liberté. Maintenant il christianise de même, pour un peu il diviniserait, le socialisme, ou, puisque cette expression lui déplaît, la doctrine du progrès social. Si la parole du Christ, en effet, est une parole de liberté, d'égalité et surtout de fraternité, qui donc en est le plus fidèle interprète? Un roi, et derrière lui le pape, roi lui-même, et doublement intéressé au maintien du pouvoir absolu ? ou le peuple, qui demande avec tant de justice que sa condition soit enfin améliorée ? Et, si la voix du Christ est la voix de Dieu, on ne s'étonnera pas que la voix du peuple, c'est-à-dire de tout le genre humain, voix infaillible et divine, par conséquent, soit aussi la même que la voix du Christ. « Qui est-ce qui se pressait autour du Christ pour entendre sa parole? Le peuple. — Qui est-ce qui le suivait dans la montagne et les lieux déserts pour écouter ses enseignements? Le peuple. — Qui étendait ses vêtements et jetait devant lui les palmes en criant Hosannah, lors de son entrée à Jérusalem ? Le peuple. » Et qui donc, au contraire, l'a toujours détesté, calomnié, enfin jugé, condamné et mis à mort, en ameutant contre lui, à force d'astuce et d'hypocrisie, le peuple même ? Les scribes et les pharisiens.

« On m'accuse d'avoir changé ! dit un jour Lamennais, peu avant sa mort. Je me suis continué, voilà tout. » Sous le démocrate de la fin on retrouve, en effet, le théocrate de 1817 à 1830. C'est toujours le règne de Dieu qu'il appelle de tous ses vœux sur la terre. Une seule chose a changé pour lui, ou plutôt s'est déplacée : l'instrument ou l'organe des volontés divines. Ce n'est plus un seul homme, à savoir le pape, mais tous les hommes. Ce n'est plus un individu, mais tout le genre humain, toute l'humanité. Il se représenterait volontiers l'histoire comme la tragédie primitive des Grecs,



où le principal rôle appartient, non pas à tel ou tel personnage, mais au chœur, c'est-à-dire à la foule, à la multitude, interprète de ce qu'il y a de fatal et de divin à la fois dans les choses humaines. Au XVIII^e siècle encore, on a dit que quelqu'un a plus d'esprit que Voltaire lui-même : c'est tout le monde. Non sêulement plus d'esprit, dirait Lamennais, mais plus de cœur. Le peuple, en effet, a plus de bonté et de générosité, plus de génie pour le bien ; c'est là un dogme pour notre philosophe, qui reste toujours théologien. Le peuple, ou plutôt l'humanité, est la plus haute expression et personnification de Dieu. La démocratie apparaît ainsi comme une conséquence du panthéisme en politique. Car Lamennais finalement est panthéiste : il voit Dieu partout, et dans la nature et surtout dans l'homme, ou plutôt dans cet ensemble d'hommes dont la vie commune est encore si imparfaite, c'est-à-dire la société humaine. Écoutez, dans les *Paroles d'un croyant,* comme il invoque « le Père, le Fils, l'Esprit, d'un mot Celui qui est, océan de force, océan de lumière, océan de vie ; et ces trois océans, se pénétrant l'un l'autre sans se confondre, ne forment qu'un même océan, qu'une même unité, indivisible, absolue, éternelle... Dans les profondeurs de cet infini océan d'être nage et flotte et se dilate la création. Elle s'épanouit comme une fleur qui jette ses racines dans les eaux, et qui étend ses longs filets et ses corolles à la surface. » Cette idée, que nous sommes ainsi tout enveloppés, baignés et imprégnés de divin, a fait la force de Lamennais et lui a donné une confiance invincible dans la démocratie. Un tel optimisme, cependant, fera bientôt place dans certains esprits au pessimisme le plus désenchanté. La création en effet, et surtout cette meilleure partie d'elle-même qui est l'humanité, ne paraît-elle pas toujours prête à sombrer dans cet abîme, d'où elle émerge d'hier et où elle se soutient avec tant de peine contre vents et marées. Bientôt

des savants, qui se disent philosophes, la montreront qui réussit mal à s'affranchir des fatalités du monde physique, et qui retombe à chaque instant sous leur joug de fer. La nature pour eux est le théâtre de luttes sans fin et sans but, d'où résulte pour les espèces vivantes une adaptation telle quelle à leur milieu, et pour la société humaine un progrès toujours précaire, parce que ce n'est pas l'intelligence seule qui le prépare, le dirige et l'assure. L'humanité alors paraît trop à la merci de forces aveugles et brutales : elle est près de Dieu, selon les uns, les autres diront près de la nature, car c'est souvent tout un, ou plutôt ce sont comme les deux faces, bienfaisante et malfaisante, d'un seul et même principe : Lamennais n'a voulu voir que la première, et de là ses espérances ; mais d'autres, par contre, s'autorisant de Darwin et de Spencer, ne verront bientôt dans la nature qu'un sphinx aveugle et muet, un monstre impénétrable, toujours prêt à dévorer le peu de bien qu'il a laissé un moment, comme par mégarde, se produire en s'échappant de ses griffes.

---

## CHAPITRE IV

## Catholicisme libéral (1)

1. *Lacordaire et Montalembert* (p. 107). — 2. *Leur libéralisme en philosophie* (p. 110). — 3. *Leur libéralisme dans l'État* (p. 118). — 4. *Leur libéralisme dans l'Église* (p. 126). — 5. *Conclusion* (p. 132).

1. Lacordaire et Montalembert. — Le vicomte de Bonald et le comte de Maistre, partisans de l'autorité dans l'Église et dans l'État, se défient à l'excès de la liberté. En vertu d'un droit divin, suivant eux, le pouvoir spirituel doit être absolu, et de même le pouvoir temporel, sauf sa subordination nécessaire au pouvoir spirituel : au-dessus des peuples sont les rois, mais au-dessus des rois est le pape. Lamennais pense quelque temps de même ; mais il est bientôt d'un tout autre avis : il rejette d'abord la souveraineté des rois dans l'État, puis dans l'Église la souveraineté du pape, et devient partisan de la liberté absolue partout, dans l'Église comme dans l'État. Il a le fanatisme de la liberté, comme il a d'abord eu le fanatisme de l'autorité.

Entre ces deux doctrines extrêmes se trouvent des moyens termes qui paraissent les concilier. Tantôt on reconnaît le pouvoir absolu des rois, mais on conteste celui du pape ; la

(1) Sainte-Beuve, *le P. Lacordaire, ou Quatre Moments religieux au XIXe siècle*, art. du *Constitutionnel*, 23 et 30 mars 1863 (*Nouveaux Lundis*, IV, 392) ; — Mgr de Ladoue, *Mgr Gerbet, sa vie, ses œuvres, et l'Ecole menaisienne*, 3 vol., 1869 ; — Th. Foisset, *Vie du R. P. Lacordaire*, 2 vol., 1870, et H. Boissard, *Théophile Foisset* (1800-1873), 1 vol., 1891 ; — Mgr Ricard *l'Ecole menaisienne*, 4 vol., 1884, etc. (*Lamennais ; Gerbet, Salinis et Rohrbacher ; Lacordaire ; Montalembert*) ; — Cte de Falloux, *Mémoires d'un royaliste*, 2 vol., 1888.

monarchie semble bonne pour l'État, mais pour l'Église on préfère une aristocratie, plus ou moins indépendante, celle des évêques. Tel est le gallicanisme. Le clergé de France s'incline, se prosterne au besoin, à Versailles et à Paris, devant Louis XIV ou Napoléon ; mais il se relève et redresse la tête à Rome devant le souverain pontife. Ou bien, à l'inverse, on respecte l'autorité religieuse du pape ; mais en politique on n'admet que la liberté. Tel est le catholicisme libéral, assez difficile à soutenir logiquement. Car un véritable ami de la liberté l'aime partout, non seulement dans l'État, mais dans l'Église aussi, et on sait la répugnance des catholiques libéraux, Montalembert en tête, à reconnaître avant 1870 l'infaillibilité du pape. D'autre part, si l'on accepte la dictature au spirituel, on n'est pas éloigné de l'accepter également au temporel, et c'est ce que fait Veuillot lors du coup d'État de 1851. Lacordaire, en revanche, déclare encore à la jeunesse, tout à la fin de sa vie, en 1861, qu'il espère bien mourir « en religieux pénitent, et en libéral impénitent ». Le chrétien chez lui, ou plutôt le catholique, est toujours prêt à s'humilier devant le Saint-Siège, à demander pardon de ses audaces de langage, à les rétracter même, au premier avertissement; mais le citoyen entend demeurer, pour le gouvernement de son pays, fidèle jusqu'au bout à la liberté.

L'Église, dit Montalembert, a besoin de la liberté, et la liberté aussi a besoin de l'Église. La liberté, en effet, ne va pas dans l'État sans une certaine autorité ; or elle ne respectera cette autorité que grâce à la religion ; celle-ci seulement peut lui donner la règle, la loi qui lui est nécessaire pour la préserver de ses propres égarements ; la liberté ne reçoit de frein, — j'entends un frein moral, le seul qu'elle puisse accepter sans cesser d'être elle-même, — que d'un pouvoir moral aussi, comme est la religion. Montalembert et Lacordaire ont donc à la fois le culte de la religion et celui de la liberté. Le premier



a beau prononcer un jour à la Chambre haute, en 1844, ces paroles fameuses : « Nous sommes les fils des croisés ; nous ne reculerons pas devant les fils de Voltaire. » Cette phrase n'est qu'à moitié vraie ; car Montalembert est aussi le fils du XVIIIe siècle par son amour des libertés publiques, ou, si l'on aime mieux, c'est un fils de l'Angleterre, à qui le XVIIIe siècle avait emprunté cet amour : né d'une mère anglaise, élevé lui-même à Londres, il ne s'offusque pas, comme Bonald et Joseph de Maistre, de retrouver dans sa patrie une Constitution écrite semblable à celle de nos voisins, il ne se sent pas dépaysé dans une monarchie constitutionnelle. Lacordaire fait mieux encore : il avoue ingénument qu'il est bien, tout d'abord, l'enfant de son siècle, « par son amour de la liberté comme par son ignorance de l'Évangile ». Il doit cet amour, non seulement au temps où il vit, mais à de fortes et brillantes études classiques au lycée de Dijon : là il s'éprend de l'antiquité, il admire ces âmes fières, âmes républicaines, dont Rome et Athènes lui offrent le modèle, et d'abord il n'aime qu'elles, ne soupçonnant même pas un autre genre d'héroïsme : « Les frises du Parthénon, dira-t-il plus tard, nous cachaient le dôme de Saint-Pierre. » Toute sa vie il conserve cet enthousiasme de sa première jeunesse, et, s'il y joint bientôt un zèle ardent pour la religion, cela enflamme encore sa passion pour la liberté. C'est ainsi que, prêtre et moine, il devient, comme l'appelle Ozanam dès 1838, « le Pierre l'Hermite » d'une double croisade qui n'en fait qu'une à ses yeux, et dont son frère d'armes, Montalembert, est comme le Godefroy de Bouillon. « L'Église libre dans l'État libre », telle sera la devise de ce dernier. Ils ont donc l'un et l'autre deux principes ; cela peut être mauvais au point de vue logique, mais, pourvu qu'ils évitent de les mettre en conflit, cela double leur force pour l'action. Ils ne s'arrêtent pas d'ailleurs à la difficulté de les accorder : ils les croient

toujours d'accord et les sentent ainsi en eux-mêmes. Leur libéralisme est toujours subordonné à l'intérêt supérieur du catholicisme, comme un moyen, déjà bon en lui-même, à une fin meilleure encore. C'est pour eux non pas tant un système qu'un état d'esprit, ou mieux un état d'âme, avant tout une question de sentiment. Jusqu'où ce libéralisme toutefois peut-il aller en philosophie d'abord, puis lorsqu'il s'agit de l'État et de l'Église ? C'est ce que nous allons maintenant examiner.

2. Leur libéralisme en philosophie. — Lacordaire reste deux ans et demi, de mai 1830 à décembre 1832, le disciple ou plutôt le compagnon de Lamennais. Ils rédigent ensemble le journal l'*Avenir*, du mois d'août 1830 jusqu'en novembre 1831. Mais les dissentiments entre eux commencent sur la route même de Rome, où ils vont tous trois avec Montalembert, « pèlerins de Dieu et de la liberté », pour obtenir l'approbation et la consécration de leurs doctrines. Le désaveu du pape, pressenti dès les premières audiences, puis manifesté clairement dans l'encyclique du 15 août 1832, achève de les désunir. Mais, non content de sa rupture personnelle, Lacordaire veut se séparer publiquement de son ancien maître, et, lorsque paraissent, en avril 1834, les *Paroles d'un croyant*, il publie dès le mois de mai (un peu vite, au dire de ses meilleurs amis) des *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais*. Elles sont réimprimées plus tard en 1851, et lui-même avertit qu'on y trouvera toutes les idées développées ensuite dans ses conférences de Notre-Dame, « dont cet opuscule est comme le péristyle ».

Autant Lamennais méprise et foule aux pieds la raison particulière, individuelle, autant il révère, il adore presque la raison générale, universelle. Mais cette raison du genre humain, si supérieure à celle de tel ou tel homme, fût-il Descartes ou Leibniz, où la consulter ? Où fait-elle entendre



ses oracles, où tient-elle un langage clair et intelligible à tous ? Elle ne se trouve que dans les croyances et les traditions des peuples, et combien confusément ! Elle a donc besoin que l'on traduise dans un discours suivi ce qu'elle n'a fait que balbutier en des paroles sublimes peut-être, mais incohérentes et obscures. Et qui lui servira d'interprète, sinon quelque grand esprit qui sera capable de la comprendre ? Nous voilà donc ramenés à la raison individuelle, pour expliquer la raison générale ; nous avons besoin d'un homme qui parle au nom de tous, et, malheureusement, c'est en son propre nom qu'il parlera. « Chacun, dit Lacordaire, errant dans ce cercle sans limites, se fait centre de l'humanité, salue ses propres pensées du nom d'universelles. Et, s'il veut, en effet, vérifier leur universalité, il se traîne toujours soi-même avec soi dans ses recherches ; il crie, et sa voix, frappant les espaces indéterminés qui l'entourent, ne lui rapporte que l'écho de sa propre intelligence. » Lamennais en appelle au sens commun, par haine et par défiance du sens privé. Mais on ne se passe pas ainsi du sens privé : le sens commun, sans lui, n'a plus ni expression ni forme arrêtée et précise ; c'est un chaos, tout au plus une nébuleuse, qui n'a pas encore pris de consistance et qui attend, pour devenir un système bien en ordre, l'intervention de quelque intelligence souveraine. Nul ne le montre mieux que Lamennais lui-même par son exemple. Lorsqu'il paraît le plus répudier le sens propre, que fait-il autre chose que de se servir de son propre sens à lui, et non pas, comme il le croit, du sens commun ? Lacordaire veut dire surtout le sens commun de l'Église, qui n'est peut-être pas celui du genre humain. En fait donc, — et c'est là une conséquence nécessaire de ses principes, — Lamennais rétablit l'autorité de la raison humaine contre la foi, et la rétablit, quoi qu'il prétende, dans chaque homme en particulier. « Chaque homme reste libre, par une interprétation protestante, conclut Lacor-

daire, de tourner le genre humain contre l'Église, d'invoquer contre l'autorité de l'Église l'autorité infaillible du genre humain. » Et il appelle le système de Lamennais « le plus vaste protestantisme qui eût encore paru » ; il pouvait dire aussi que c'est le philosophisme complet, le pur rationalisme, qui est assez contraire, en effet, à la religion catholique.

Lacordaire est-il donc ennemi de la raison en philosophie ? Non, certes ; et, par exemple, il n'approuve point en 1835 l'abbé Bautain qui à Strasbourg enseigne, selon Kant, que le raisonnement tout seul est incapable de démontrer Dieu. L'évêque de Strasbourg, plus rationaliste là-dessus que ce prêtre philosophe, l'invite à aller enseigner son scepticisme ailleurs. Lacordaire aussi voit dans cette défiance excessive à l'égard de la raison un mépris exagéré pour la plus haute faculté de l'âme humaine, et comme une injure à Dieu, qui nous l'a donnée. Cependant la tâche de la raison doit être soigneusement définie ; utile et bonne pour préparer d'abord les esprits à la foi, pour les confirmer ensuite dans la foi, qu'elle ne prétende point établir elle-même les fondements de la foi ni édifier celle-ci dans l'âme. La foi perdrait ainsi son caractère surnaturel ; elle ne serait plus une faveur divine, libéralement accordée sans doute à qui la demande, mais qui doit toujours rester une grâce d'en haut. La philosophie peut bien précéder la religion en lui frayant la voie ; elle peut aussi lui servir d'escorte ou de cortège, la suivre enfin pour lui faire honneur, et au besoin pour la défendre ; mais la religion est d'une autre nature qu'elle et d'une essence plus relevée ; la religion opère elle-même son œuvre, et seule peut l'opérer dignement. C'est donc par un sacrilège renversement des rôles que l'on s'en remettrait à la philosophie du soin de prouver, de démontrer la religion chrétienne ; c'est soutenir à l'aide des forces purement humaines ce qui dépasse l'homme infiniment, c'est bâtir avec la nature comme unique fond un édifice surnaturel. Ces



réserves faites, la philosophie se retrouve libre de traiter tout ce qui est de son domaine, et la religion est heureuse de favoriser et d'encourager ses efforts. Pourvu que les thèses essentielles demeurent établies par elle seule, elle permet au philosophes toutes les hypothèses qui n'y contredisent pas ; elle y sourit avec indulgence, comme à un bel exercice, à un noble divertissement, à un simple jeu de l'esprit.

Cette doctrine qui concilie si bien, en apparence, la philosophie avec la religion, n'est autre que l'éclectisme chrétien ; dès 1818, Bonald avait prononcé le mot, que reprend Lacordaire en 1834, et ils en trouvent la définition dans Saint-Clément d'Alexandrie : la religion apporte la vérité d'abord, puis chaque philosophe propose sa doctrine, dont on n'accepte que ce qui se trouve conforme à la religion. Et cet éclectisme chrétien n'est pas éloigné quelquefois de s'entendre avec l'éclectisme philosophique, de même que le catholicisme libéral rencontre un accueil bienveillant auprès du libéralisme sans épithète. Le journal *le Globe* mentionne avec plaisir, en 1830, la profession de foi du journal *l'Avenir*. Montalembert se fait adresser régulièrement de Paris à Stockholm, où il passe l'hiver de 1828-29, les cours de Victor Cousin en Sorbonne. Le philosophe ne lui paraît ni catholique ni même chrétien ; ses leçons ne sont pas exemptes d'erreurs, même capitales. N'importe : Montalembert ne veut voir en lui que le défenseur inspiré du spiritualisme et de la religion naturelle. « Sa cause, dit-il, est néanmoins celle du christianisme ; elle est la nôtre. » Plus tard, lorsqu'ils luttent l'un contre l'autre, en 1844, au sujet de la liberté de l'enseignement, Montalembert peut s'apercevoir qu'ils ne sont point si près de s'entendre. Mais plus tard encore, en 1853, Victor Cousin paraît faire, à son tour, de la philosophie un peu trop « la dame de compagnie » de la religion, ce qui est justement le vœu du catholicisme libéral. On ne sera donc pas étonné de voir, en 1858, au

mariage de M^lle de Montalembert, M. de Montalembert, M. Lacordaire, M. Cousin, M. Villemain, selon un mot malicieux de Doudan, « aller à la noce ensemble », ni, en 1860, Cousin joindre son suffrage à celui de Montalembert pour faire élire Lacordaire à l'Académie française. Il avait sans doute de l'estime pour un talent très réel et des convictions très sincères ; puis il sentait que leurs doctrines n'étaient point sans avoir l'une avec l'autre quelque affinité.

D'ailleurs, la raison voulût-elle s'émanciper et s'oublier jusqu'à fournir elle-même les fondements d'une foi religieuse, et non plus une simple préparation ou confirmation, Lacordaire a, pense-t-il, un moyen sûr de la ramener à son rôle subalterne. Il rappelle qu'il y a deux choses au moins qu'elle n'a jamais su faire : guérir l'âme humaine de ses souffrances, et unir deux hommes de cette union d'amour qui est le lien de toute société. Les tourments du doute, dont souffrent tant les âmes, la raison ne les calme pas, elle les entretient plutôt après en avoir été d'abord la cause. Lacordaire les connaît pour les avoir un moment éprouvés ; mais il a su vite y échapper, en se réfugiant dans la foi. Le doute n'a guère entamé que son esprit : l'âme même est demeurée intacte, c'est-à-dire religieuse en son fond, avide de certitude et de paix, afin de porter toutes ses forces dans l'action. Un soir, écrit-il le 22 mai 1824 (il avait vingt-deux ans), j'ai lu l'évangile de saint Mathieu, et j'ai pleuré : « Quand on pleure, ajoute-t-il, on croit bientôt. » Mot qui avait été dit déjà par Chateaubriand, mot assez contraire au christianisme d'autrefois, qui consistait à croire d'abord, quitte à pleurer ensuite, et parce qu'on croyait : la foi religieuse, en effet, faisait paraître l'homme à lui-même une créature bien plus coupable et misérable qu'il ne se voyait avant la foi, et c'était là un digne sujet de larmes, mais de larmes viriles et qui lavent les péchés.



Maintenant, au contraire, de quoi pleure-t-on ? De se sentir mal à l'âme, de ne pas se trouver heureux comme on le voudrait, et bien qu'on n'ait rien fait pour le mériter ; et ces larmes d'enfant font accepter comme une douceur, bien plus que comme un remède, la foi chrétienne qui s'offre au malade et qui le berce et l'endort.

Lacordaire reproche en outre au raisonnement de diviser les esprits, et cela est immanquable, puisque de sa nature le raisonnement est individuel. Qu'est-ce donc qui peut réunir les esprits dans les sciences, par exemple, celles de la nature ou celles des sociétés humaines ? Les faits ; l'observation et la constatation des faits. Eux seuls mettent fin à toute dispute : ils apportent la vérité, l'imposent aux esprits et font taire le raisonnement ; eux seuls disent le dernier mot. Le raisonnement d'ailleurs est un produit de l'esprit, autant dire de l'orgueil humain, qui se complaît en lui-même : lorsqu'il se rend à l'expérience, au contraire, l'homme fait acte d'humilité ; il reçoit le vrai comme il lui vient de la nature, c'est-à-dire des mains de Dieu, et renonce à le tirer de son propre fond. Lacordaire abuse de ce qu'il y a toujours d'un peu énigmatique dans les faits qu'on est contraint d'accepter quand même : on n'y voit plus la clarté qu'on recherche et qu'on met dans des raisonnements, et cependant c'est encore la vérité. Or qu'est-ce que le christianisme, sinon un ensemble de faits, le plus troublant de tous ceux qui ont paru en ce monde ? Et Lacordaire somme la raison de s'incliner devant ces faits, et devant leur cause, qui ne peut être que surnaturelle. Il invoque « l'évidence historique » du christianisme, qui est aussi une évidence de faits, les plus humbles à la fois et les plus grands de tous ; il montre la vérité qui descend en quelque sorte plus bas que les hommes, afin que le plus petit d'entre eux n'eût qu'à se baisser pour la rencontrer, et l'histoire de « cet agenouillement de la vérité aux pieds de

l'homme » lui paraît porter avec elle sa preuve. D'autres admiraient la religion catholique, comme Chateaubriand, à cause de sa beauté ; Lacordaire lui-même tout à l'heure l'acceptait avec reconnaissance comme le seul remède efficace aux souffrances de l'âme ; ou, selon le mot de l'abbé Gerbet, c'est « une grande aumône faite à une grande misère » ; maintenant il l'admet surtout pour son utilité sociale. « La société est nécessaire, écrit-il le 15 mars 1824, donc la religion chrétienne est divine, car elle est le seul moyen d'amener la société à sa perfection. » Il n'argumente pas à la façon des scolastiques : cette méthode pouvait servir au moyen âge, où le raisonnement seul était en honneur. Mais Lacordaire se pique de parler le langage de son temps ; et, puisque les trois siècles derniers sont de plus en plus favorables à l'expérience, il dira, sans jeu de mots, que « l'expérience de la croix est la plus belle et la plus concluante qui ait été faite ici-bas. » Puis, comme Bonald faisait céder « l'autorité de l'évidence à l'évidence de l'autorité », Lacordaire répète la formule et affirme en outre, avec saint Augustin, que le christianisme a certainement pour lui « le comble de l'autorité ».

Telle est sa philosophie, et de bonne foi il la croit vraiment digne de ce nom, et distincte, quoique non séparée de la religion. Lors de son retour au christianisme (il n'avait pas à revenir de loin, n'ayant jamais été que déiste avec la *profession du vicaire savoyard*), il écrit en toute sincérité, le 7 février 1824 : « Je deviens chrétien tous les jours, et je n'ai jamais été plus philosophe. » Et dans la notice dictée sur son lit de mort et qui est comme son testament spirituel, il déclare qu'en lui, lors de sa conversion, « tout l'homme est demeuré : il n'y a de plus que Dieu ». « En recherchant le surnaturel, dit-il encore à ses jeunes gens du collège de Sorèze, gardez-vous de perdre le naturel. » Le catholicisme, en effet, n'a rien



mutilé ni tué en lui, s'il ne s'agit que de sa sensibilité et de sa volonté ; son âme s'en est trouvée plutôt dilatée et agrandie. Peut-on toutefois en dire autant de sa raison ? Il le pense aussi, parce qu'elle s'est élevée à une hauteur d'où son horizon lui paraît élargi infiniment. Sa raison cependant n'est libre que dans de certaines limites et sous certaines conditions. Il n'a pas assez confiance en elle pour lui permettre tout ; il réserve à part, soigneusement soustraites à son examen, les vérités de la foi. Lacordaire n'est donc pas entièrement libéral, puisqu'il n'admet qu'une demi-liberté ; il n'est pas non plus rationaliste entièrement, car il ne tolère qu'un demi-rationalisme. C'est que, s'il aime la liberté, il déteste l'anarchie des intelligences, qui est pour lui la désunion des âmes, c'est-à-dire un principe de guerre et de mort pour la société ; et, afin de prévenir un si grand malheur, il sacrifie un peu la liberté à l'autorité. Il n'approuve qu'une liberté sage, bien disciplinée par la religion, et toute à son service. La raison, de même, ne doit pas prétendre supplanter la foi, mais seulement se mettre à la disposition de celle-ci, qui accepte son concours, pour s'en faire honneur devant les intelligences et ne point paraître rien condamner de l'homme. Elle ne l'accepte donc que comme allié, et à condition que tout le profit de l'alliance sera pour elle. On comprend que des rationalistes purs aient protesté lors des prédications retentissantes de Lacordaire : Bersot à Bordeaux en 1841-42, Ferrari à Strasbourg en 1846, et en 1842-43 Proudhon à Besançon. Jules Simon nous a conservé les propos plus acerbes de quelques jeunes gens, ses camarades, lors des premières conférences de Stanislas en 1834 : « Ce n'est rien ; de la pompe, quelques éclairs, un grand vide. » Comment aussi faire accepter à des esprits qui ont encore toute la logique intransigeante de la jeunesse une formule comme celle-ci : « Liberté de la raison, sous l'autorité de la foi » ?

3. Libéralisme dans l'État. — En politique, Lacordaire est d'abord un grand admirateur du Contrat social ; mais, dès l'âge de vingt ans, il abjure la doctrine de Rousseau « comme menant droit à un suicide social ». La liberté, qu'il aime toute sa vie, il la veut à égale distance de l'anarchie et du despotisme, comme dans les choses philosophiques et religieuses il repousse également la tyrannie et la licence des opinions. Peu lui importe d'ailleurs la forme du gouvernement : il approuve qu'on fasse l'essai de la Restauration avec la charte de 1814, puis de la Monarchie de juillet avec la charte de 1830 ; il attend de l'une et de l'autre le maintien sincère des libertés garanties par ces deux chartes, et un loyal effort afin de réaliser peu à peu celles qui s'y trouvent seulement inscrites comme une promesse pour l'avenir. Déçu dans son attente, la République de 1848 lui paraît aussi un gouvernement à essayer, et il consent à siéger, comme député de Marseille, à l'Assemblée nationale, sur les bancs les plus élevés de la gauche. Toutefois il se défend d'être un démocrate ; le gouvernement du peuple ne lui semble pas avoir, plus que les autres, le privilège d'assurer la liberté, et le 15 mai 1848, en effet, avant les funestes journées de juin, lorsqu'il voit une bande d'insurgés envahir la Chambre, et le peuple insulter ses représentants, c'est-à-dire son souverain, il pense que c'en est fait de la République. Cependant il ne pardonne pas au second Empire : de tous les gouvernements, c'est le seul dont il ne peut approuver qu'on fasse aussi l'essai, les libertés publiques lui paraissant incompatibles avec celui-là. Il renonce à prêcher à Notre-Dame la station du carême de 1852, après le coup d'État de décembre 51 : « J'ai mieux aimé me taire, écrit-il le 3 février ; c'est, à sa façon, un deuil de nos libertés péries. » Et en 1861, sur son lit de mort : « Je compris que, dans ma pensée, dans mon langage, dans mon passé, moi aussi j'étais une liberté, et que mon heure était



venue de disparaître avec les autres. » Deux fois, cependant, il reprend la parole à Paris, et les deux fois pour faire entendre une protestation. Le 10 février 1853, il prononce dans l'église Saint-Roch un sermon sur ce texte : *Esto vir*, sois un homme. « Il est bon, dit-il, que nous sachions si, pour nous, l'homme est l'*homo*, que les anciens dérivaient d'*humus* (la terre, la boue), ou le *vir*, celui qui a de l'âme, du courage, de la vertu (*virtus*). » Et, au milieu d'un auditoire ému de sa hardiesse, il achève en ces termes : « J'ai parlé jusqu'ici ; maintenant ce que ma parole a dit, mon silence le dira encore plus haut. J'ai parlé ; maintenant je me tais, je souffre, et j'entre dans l'immobilité et la puissance d'un tombeau généreux. » Enfin, le 24 janvier 1861, il parle encore à l'Académie française dans sa séance de réception. Quelques mois auparavant, réélu membre du conseil municipal de Sorèze, il avait refusé cette fonction, pour n'avoir pas à renouveler son serment de fidélité à l'empereur : « En 1855, écrivait-il le 1er octobre 1860, cela était possible ; aujourd'hui (après les affaires d'Italie) le machiavélisme et l'improbité sont trop visibles pour entrer là-dedans pour la dix-millième partie de mon être. » Le nouvel académicien, faisant donc l'éloge de son prédécesseur M. de Tocqueville, un autre ami de la liberté, prit rang, à sa place, comme le représentant de cette même liberté « acceptée et fortifiée par la religion ».

Le libéralisme de ce dominicain est d'autant plus sincère qu'il a dû résister aux entraînements de l'exemple. En 1851, Louis Veuillot s'avise, pour la première fois depuis dix ans, de l'incompatibilité fondamentale de la religion catholique avec le gouvernement parlementaire. Il applaudit à la défaite de ses défenseurs, il les insulte et les bafoue, et soutient hautement la cause de l'Empire. Il ne faudra rien moins que les événements de 1860, l'atteinte portée au pouvoir temporel du pape, et la petite persécution contre les évêques qui le

défendent en France, pour ouvrir les yeux un peu tard au journaliste ultramontain, et le faire revenir, comme aux environs de 1844, à la liberté. Encore sera-t-il toujours de ceux à qui leurs ennemis reprochent, non sans raison, de demander la liberté tant qu'ils ne sont pas au pouvoir ; mais, s'ils y arrivent à leur tour, ils la refusent, en vertu de leur principe, à quiconque ne pense pas comme eux. Lacordaire ne l'aurait sans doute pas non plus accordée à tous ; mais il la réclame sincèrement pour tous. L'attitude de servilité que prend une fraction du parti catholique jusqu'en 1860 à l'égard de l'Empire est pour lui « un grand mystère et une grande douleur ». Il ne peut s'empêcher d'écrire à l'un de ces anciens amis de la liberté, M. de Salinis, qui prétend justifier sa défection en invoquant les intérêts et même les dogmes du christianisme, que c'est là, certes, « la plus grande insolence qui se soit autorisée du nom de Jésus-Christ ».

Cependant le chef du parti catholique, Montalembert, a lui aussi un moment de défaillance, qui ne dure pas six semaines : mais c'est encore trop. Il accepte d'être d'une commission consultative, nommée par le prince-président au lendemain du coup d'État, et, le 14 décembre 1851, il donne à son parti le conseil de voter pour Louis-Napoléon. La confiscation des biens de la famille d'Orléans, dès janvier 1852, lui fait rompre bientôt toute complicité avec le vainqueur, et, en novembre, il publie, un peu tard malheureusement, une véhémente protestation, sa brochure *Des Intérêts catholiques au XIX^e siècle*. Puis, laissant là le journal *l'Univers*, il revient au *Correspondant*, qui est toujours sous l'Empire la revue du catholicisme libéral, avec quelques hommes de cœur qui restent à l'écart, dit l'un d'eux, M. Foisset, « afin de rester debout ». Ainsi Montalembert, comme tant d'autres, a pris peur aux journées de juin 48 ; il a cru, dans son effroi, qu'il fallait d'abord assurer le salut de la société, même par la dictature, sauf à lui



rendre plus tard la liberté qui à l'heure présente la mettait en péril. L'ancien pair de France, le combattant de l'*Avenir*, remplace donc sa belle devise de 1830-1831 : « Dieu et la liberté », par cette autre qui lui paraît mieux appropriée aux besoins du moment : « Dieu et la Société ». Puis, à la fin de 1848 déjà, il avait obtenu d'avance pour prix de son concours dans l'élection de Louis-Napoléon contre Cavaignac la promesse, en effet réalisée au mois de mars 1850, d'une loi sur la liberté de l'enseignement. Peut-être espérait-il encore de nouvelles concessions !

Si les catholiques libéraux, en effet, réclament la liberté, c'est pour s'en servir comme d'un instrument propre à réaliser leurs fins. Ce qu'ils ne peuvent plus attendre du pouvoir comme un privilège, ils le réclament maintenant au nom du droit commun. La liberté de l'enseignement est une de celles qui leur tiennent le plus au cœur. En 1808 et en 1811, le premier Empire a conféré le droit d'enseigner, comme un droit de l'État, à un grand corps qui doit en avoir le monopole, l'Université. Sous la Restauration, ce monopole est conservé comme un bon instrument de règne, et on n'en excepte que les séminaires, où les évêques forment le futur clergé. Mais déjà Lamennais proteste en 1814, en 1817, en 1818, en 1823, surtout en 1829, bien que les collèges ecclésiastiques comptent en 1827, — ils l'avouent hautement, — environ quarante mille élèves. Les jésuites alors sont dénoncés à la Chambre des pairs et expulsés de nouveau par ordonnance royale. Dans la nouvelle charte de 1830, on a soin d'inscrire en toutes lettres la liberté de l'enseignement ; et bientôt Lacordaire, Montalembert et de Coux en profitent pour ouvrir eux-mêmes à Paris, au mois de mai 1831, une école libre, sans autorisation préalable. Aussitôt on leur intente un procès, qui se plaide en septembre devant la Chambre des pairs. Les deux « maîtres d'école », Montalembert et Lacordaire, y font l'un

et l'autre un brillant début comme orateurs. Ils en appellent à la charte ; ils invoquent Socrate, le premier martyr de la liberté de l'enseignement, et, s'ils perdent leur cause, elle est presque gagnée devant l'opinion publique. Dès 1833, Guizot commence à organiser l'instruction primaire ; il essaie en 1838, et Villemain après lui, en 1841, d'établir un nouveau régime de liberté pour l'enseignement secondaire, mais sans succès ni l'un ni l'autre ; car on craint la domination des jésuites, et, monopole pour monopole, on préfère de beaucoup celui de l'Université ou de l'État à celui d'une congrégation inféodée à Rome. L'année 1843-44 est marquée par un débat éclatant devant le pays et devant la Chambre des pairs, où l'on voit aux prises Montalembert et Victor Cousin. Rien n'est changé encore. Il faudra la commotion de février 48, et surtout l'insurrection de juin, qui affolle tant d'esprits, pour que les plus incrédules eux-mêmes jugent le secours de la religion nécessaire au salut de la société. Une commission délibère pendant l'année 1849, et, en mars 1850, la loi Falloux admet enfin la liberté de l'enseignement. Bien des opinions diverses se sont rencontrées, et plus ou moins heurtées, avant de se mettre d'accord. Les uns auraient volontiers maintenu, quand même, le monopole de l'État ; d'autres, non moins intransigeants, n'en auraient rien laissé subsister, et confiaient tout l'enseignement à l'Église. Entre ces deux partis extrêmes, il y avait quelques opinions moyennes : Thiers, par exemple, proposait d'abandonner à l'Église tout l'enseignement primaire, c'est-à-dire celui du peuple, et de réserver à l'État tout le secondaire, celui de la bourgeoisie : le catholicisme lui semblait bon encore pour les masses, mais aux classes éclairées convient le rationalisme. On aima mieux partager et l'un et l'autre enseignement : l'État garde sa part, mais l'Église peut se faire la sienne, et, favorisée par le pouvoir, elle ne tarde pas à se la faire exorbitante. Montalembert cependant est maltraité et honni par Veuillot, pour s'être contenté de si peu et avoir transigé avec l'ennemi. Mais Lacordaire non plus n'en demandait pas davantage, ce qui prouve une fois de plus en faveur de son libéralisme : satisfait d'obtenir la liberté pour lui et les siens, il ne la refuse pas aux autres, et préfère entre tous une libre concurrence, la victoire devant rester, dit-il, « au plus digne ». Lui-même, lorsqu'il renonce à la grande prédication, et qu'à partir de la rentrée de 1854 il ne s'occupe plus que d'enseignement, il admet volontiers dans son collège dominicain de Sorèze, il recherche même comme professeurs des laïques, « afin de rompre, dit-il, l'isolement où se trouve le clergé pour la préparation des sciences et des lettres ».



Une autre liberté n'est pas moins chère aux catholiques que la liberté d'enseignement, et ils réussissent à la faire inscrire dans la Constitution de 1848 : c'est la liberté de s'associer, ou le droit d'association. Jusque-là on vivait sous le régime du décret du 3 messidor an XII, qui déclarait illicite toute agrégation et association religieuse, ce qui n'empêcha pas les Frères de la doctrine chrétienne de s'installer un peu partout, à la grande satisfaction du premier Empire, qui les préférait pour l'éducation des enfants du peuple ; ce qui n'empêcha pas non plus les jésuites de revenir en France et d'ouvrir des collèges, sous le nom de Pères de la Foi. En mai 1833, à Paris, Ozanam avec quelques jeunes catholiques (ils ne sont que huit en tout) fonde une société laïque de charité, qui prend le nom de Saint-Vincent-de-Paul, et Lacordaire la patronne en province. C'est pour répondre à un défi des saint-simoniens, qui dès 1821 ont organisé une « société de la morale chrétienne » ; non seulement celle-ci distribue des secours aux indigents, mais, répartie en plusieurs comités, elle étudie diverses questions : réforme des prisons, défense gratuite des accusés et patronage des libérés, placement

des jeunes orphelins en apprentissage, abolition de la traite des nègres, de la peine de mort, etc. « Aucune institution de bienfaisance, dira plus tard Hippolyte Carnot, n'a pratiqué la charité d'une manière plus réfléchie et plus efficace. » Les catholiques s'émeuvent de tout ce bien qui se fait, en dehors d'eux, sous le couvert du christianisme, il est vrai, mais par des hommes assez libres dans leurs croyances religieuses : La Rochefoucauld-Liancourt, le duc de Broglie et son beau-frère Auguste de Staël, Casimir Périer, Lafite, Benjamin Constant, Lamartine, Rémusat. Ils veulent donc y répondre, comme ils veulent aussi à l'éloquence souvent peu orthodoxe, mais si retentissante, de Cousin, Guizot et Villemain, dans les chaires de la Sorbonne, opposer une parole plus édifiante dans une autre chaire, au collège Stanislas d'abord, où Lacordaire prêche de janvier à avril 1834, puis à Notre-Dame, où il commence en 1835, sous le nom de conférences, sa grande prédication. Mais l'abbé Lacordaire a bientôt une ambition plus haute : il veut se faire moine lui-même et rétablir un ordre de moines en France. Le 3 mars 1839, il publie donc un *Mémoire sur le rétablissement de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, où il s'adresse « à son pays », c'est-à-dire à l'opinion publique ; puis il s'en va à Rome prendre l'habit de dominicain. L'année 1840, se forment sous son inspiration, à Rome et à Paris, des confréries, laïques encore, d'artistes chrétiens, musiciens, sculpteurs, architectes, avec saint Jean pour patron, médecins, avocats, gens de lettres même, sous le patronage de saint Luc, saint Yves, saint Paul, etc. Ces confréries, qui se fondent plus tard dans le tiers-ordre de Saint-Dominique, préparent aux futurs religieux un retour plus facile en France. Depuis plus d'un demi-siècle, en effet, aucun froc de moine ne s'était montré dans notre pays ; et même, à Paris, après la révolution de 1830, la soutane du prêtre fut contrainte un moment de se



cacher ; lors du choléra de 1832, les ecclésiastiques ne s'introduisent au chevet des malades dans les hôpitaux que sous des vêtements civils, et ce n'est qu'après, en récompense de leur charité, qu'ils peuvent de nouveau paraître en public. Aussi la surprise est grande lorsque Lacordaire, à son retour de Rome, dîne, le 14 janvier 1841, chez le garde des sceaux, avec son froc de dominicain, ce qu'on n'eût pas toléré, avoue un ministre, douze ans auparavant, sous Charles X. Un mois après, le 14 février, il prononça un sermon à Notre-Dame « sur la vocation religieuse de la nation française », toujours avec son froc. Et ce malheureux froc, objet d'inquiétudes si plaisantes de la part du gouvernement, il le porta de même à Bordeaux, l'hiver de 1841-1842, à Grenoble en 1844, et à Paris où il finit par le faire accepter. On le voit paraître, ce froc, en même temps que le costume de trois évêques et de vingt prêtres, sur les bancs de l'Assemblée nationale, en 1848. Outre cela, en dix ans, de 1843 à 1853, Lacordaire fonde, plus ou moins ouvertement, jusqu'à six maisons de dominicains : à Nancy d'abord en 1843, puis à Coublevie près de Grenoble en 1844, à Flavigny dans la Côte-d'Or en 1848, à Paris même le 15 octobre 1849, à Oullins près de Lyon, et à Toulouse le 30 décembre 1853, en attendant Sorèze l'année suivante, le 8 août 1854. Sa tactique est de s'assurer d'abord l'occupation et la possession d'une sorte de couvent, même sans en avoir le droit, et de mettre ainsi le gouvernement en demeure de reconnaître plus tard le fait accompli. C'est que Lacordaire fonde les plus grandes espérances sur le rétablissement des ordres religieux, et en particulier celui de Saint-Dominique. Aucun autre, dit-il, n'a un caractère aussi libéral, et il assure même que, comparées à la constitution de cet ordre, « toutes les chartes modernes paraîtraient étrangement despotiques ». Mais ce n'est pas seulement une satisfaction personnelle que Lacordaire recherche pour son

libéralisme : il voit, d'une part, pour la société dans des associations volontaires, fondées sur le travail et la religion, le remède à la plaie de l'individualisme, et, d'autre part, il y voit pour l'Église un moyen de se dégager bientôt de ce fâcheux « engrènement » dans lequel, par le concordat, elle se trouve prise à l'égard de l'État. La séparation des deux sociétés, civile et religieuse, lui paraît nécessaire pour assurer leur mutuelle indépendance, celle de l'Église surtout, qu'il a tant réclamée de 1830 à 1831, d'un commun accord avec Lamennais et Montalembert. Celui-ci (qui complète l'œuvre de restauration monastique de Lacordaire, en racontant l'*Histoire des moines d'Occident*), affranchit de même sa foi catholique de toute considération politique ; il rend aux diverses formes de gouvernement l'indifférence que celles-ci affectent pour les diverses formes de religion ; il leur laisse toute liberté de se constituer à leur manière, pourvu que l'Église aussi soit libre. « L'Église, lui disait le pape Grégoire XVI, dans une audience du 12 février 1837, où il blâma l'hostilité de l'archevêque de Paris, M. de Quélen, à l'égard du roi Louis-Philippe, l'Église est amie de tous les gouvernements, quelle qu'en soit la forme, pourvu qu'ils n'oppriment pas la liberté de l'Église ».

4. Libéralisme dans l'Église. — Que devient cependant le gouvernement intérieur de l'Église en présence de ces théories nouvelles ? Les catholiques libéraux peuvent se donner libre carrière dans la société civile ; mais dans la société religieuse ils rencontrent devant eux les évêques et le pape : contre ceux-ci vont-ils revendiquer encore la liberté, comme ils le font contre les pouvoirs politiques ? A vrai dire, ils montrent d'abord assez peu de souci de la hiérarchie ecclésiastique : le journal l'*Avenir* est lu surtout dans les presbytères de campagne, et bientôt même dans certains diocèses, un ordre de l'évêché l'interdit aux prêtres. L'épiscopat, qui



est encore gallican, n'approuve pas ces fréquents appels à la liberté, et dans un langage par trop démocratique. Puis les évêques se croient seuls préposés à la garde des intérêts religieux ; pourquoi de simples prêtres, parfois même des laïques, se chargent-ils, sans mission, de les défendre ? Ce concours, qu'ils n'ont pas demandé, ils ne l'acceptent qu'assez tard ; et l'incertitude et la défiance sont telles qu'il faudra, pour lever tous les scrupules, deux lettres de l'évêque de Langres, Mgr Parisis, adressées à Montalembert le 25 mai et le 15 août 1844. Celui-ci d'ailleurs avait bien défendu le clergé contre les mépris des hommes politiques : « Non, avait-il dit en pleine Chambre des pairs, mille fois non, l'évêque n'est pas fonctionnaire, le prêtre n'est pas fonctionnaire. Elle est fausse, elle est erronée, l'opinion de ceux qui ne voient dans un évêque qu'une espèce de préfet en soutane, un commissaire de haute police morale. Les évêques sont commis par Dieu au gouvernement de l'Église ; ils ont reçu mission d'en haut pour diriger nos consciences et pour les troubler au besoin... Le roi les désigne, les choisit ; mais ce n'est pas de lui qu'ils tiennent leur autorité : ils ne la tiennent que de Dieu. » L'épiscopat aurait eu mauvaise grâce à repousser un tel défenseur. Il comprenait aussi que désormais, ne pouvant plus compter sur l'appui du pouvoir civil, il n'aura de force et de dignité que s'il est soutenu par Rome. Le gallicanisme est une doctrine morte, enterrée, « une momie, dit Montalembert, semblable à ces animaux qui servaient aux Égyptiens de dieux et qu'ils adoraient encore après les avoir embaumés... La doctrine du gallicanisme s'étant faite trop longtemps la servante de l'État, il est juste, il est naturel, ajoute-t-il, qu'elle soit souffletée et congédiée comme une servante. » L'État, en effet, ne soutient le clergé que pour le tenir dans sa main ; celui-ci ne peut avoir d'indépendance que s'il se soumet d'autre part à l'autorité de Rome. Le pape,

de son côté, condamne, dans l'encyclique du 15 août 1832, les théories de l'*Avenir* ; il traite même la liberté de la presse et celle de la pensée de « libertés funestes, et dont on ne peut avoir trop horreur ». Le 15 juillet 1834, il condamne aussi les *Paroles d'un croyant*, un volume bien mince par le nombre de pages, mais gros par la malice et la perversité. Défenseur de la doctrine, il l'est également de la hiérarchie ; et lorsque sur la fin de 1837 l'archevêque de Cologne est emprisonné par ordre de son maître, le roi de Prusse, Grégoire XVI proteste hautement. Lacordaire saisit même cette occasion de publier le 1er janvier 1838 une *Lettre sur le Saint-Siège*, écrite par lui dès le mois de février précédent en réponse à Lamennais et à son livre *Des Affaires de Rome*. Grégoire XVI ne venait-il pas de se montrer le digne successeur de ces pontifes, qui depuis dix-huit cents ans faisaient prévaloir l'esprit sur la force ? Mais les catholiques libéraux ont bientôt une autre occasion de se réjouir : en 1846, après la mort de Grégoire XVI, Pie IX entreprend d'établir lui-même dans les États pontificaux un régime de liberté. Leur joie est grande alors, mais elle ne dure guère ; et même leur libéralisme reçoit bientôt un tel coup, que chez plusieurs il ne s'en relève pas. En effet dès 1848, la république est proclamée à Rome, comme elle vient de l'être à Paris ; et il ne faut rien moins qu'une expédition française pour faire rentrer le pape dans sa capitale. Louis-Napoléon, le prince-président, s'y est décidé, comptant gagner par là le parti catholique en France. Mais en même temps, par une singulière inconséquence, il reprend, ou peu s'en faut, à Rome le programme des républicains chassés par lui, et prétend imposer au souverain pontife tout un plan de réformes libérales dont celui-ci ne veut plus. Thiers et Montalembert, le politique et le catholique, également soucieux de sauvegarder la souveraineté du pape, se rencontrent alors dans un même mouvement de protestation : on ne fait pas ainsi, disent-ils, payer ses ser-



vices. D'ailleurs, tant d'atrocités et surtout de fautes ont été commises un peu partout en ces derniers temps au nom de la liberté, que la confiance de Montalembert en elle se trouve fort ébranlée. Il ne pardonne pas aux nouveaux Montagnards sur les bancs de l'Assemblée nationale d'avoir compromis pour longtemps, par leurs excès de langage et encore plus par leurs actes aux sanglantes journées de juin, « la belle, la fière, la sainte, la pure et noble liberté ». « Vous avez détrôné quelques rois, c'est vrai ; mais vous avez détrôné bien plus sûrement la liberté. Les rois sont remontés sur leurs trônes, la liberté n'est pas remontée sur le sien. Elle n'est pas remontée sur le trône qu'elle avait dans nos cœurs ».

Pie IX, de son côté, juge le moment venu, après cette courte et malheureuse expérience, d'en finir même avec tout reste d'aristocratie dans le gouvernement de l'Église, et d'établir résolument l'absolutisme. Le pouvoir temporel des papes est de plus en plus menacé, après avoir été souvent entravé soit par l'Autriche qui lui dicte des ordres, soit par la France après elle, en attendant qu'il soit diminué, puis supprimé par l'Italie ; le devoir du souverain pontife n'est-il pas de mettre en revanche au-dessus de toute atteinte son autorité spirituelle ? Pie IX est encouragé dans cette voie par une fraction du parti catholique en France, les ultramontains avec Veuillot pour chef, Veuillot à qui l'archevêque de Paris, Mgr Sibour, un gallican sinon un libéral, écrit le 10 septembre 1853 : « La nouvelle école ultramontaine nous mène à une double idolâtrie : idolâtrie du pouvoir temporel et idolâtrie du pouvoir spirituel. » En effet, quand on accepte la dictature dans l'État, comment ne pas préférer aussi l'autorité absolue dans l'Église ? Par contre, les catholiques libéraux, qui aiment la liberté dans l'État, en conserveraient volontiers aussi quelque chose dans l'Église ; et ils ne peuvent se défendre d'un premier mouvement de révolte à la pensée

de courber toutes les consciences devant celui dont on ferait, ose dire un jour Montalembert, « l'idole du Vatican ». C'est cependant ce qui arrivera sous le pontificat de Pie IX. Ce pape ose accomplir trois grands actes, et l'univers catholique s'incline. Le 8 septembre 1854, comme pour affirmer en fait son droit, qui n'est pas encore reconnu, il décrète, à lui seul, un nouveau dogme : l'immaculée Conception de la Vierge, et il a soin de noter qu'il n'a pas eu besoin du concours des évêques : ils étaient là, mais ils n'ont ni délibéré, ni jugé : *adstantibus, non judicantibus*. Le 8 décembre 1864 il publie et le 21 décembre il envoie aux prélats du monde entier l'encyclique *Quanta cura*, condamnation de toutes les grandes « erreurs » de notre temps, philosophiques, politiques et sociales. Un résumé ou *syllabus* les énumère en quatre-vingts articles, dont voici le dernier : c'est une erreur, digne d'anathème, de soutenir que « le pontife romain peut et doit se réconcilier et entrer en composition avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne » (*Romanus pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere*). Pie IX sépare ainsi nettement de la société civile la société religieuse avec ses principes et ses dogmes. Enfin, le 18 juillet 1870, après les longues discussions d'un concile réuni comme pour protester contre les coups portés au pouvoir temporel, le pape promulgue un nouveau dogme qui lui confère, lorsqu'il parle du haut de sa chaire pontificale, *ex cathedra*, comme docteur et comme pasteur, sur des questions de foi ou de mœurs, une autorité infaillible. Le *Correspondant*, revue du catholicisme libéral en France, annonce d'ailleurs, le 24 juillet 1870, que « quatre-vingt-huit évêques, parmi lesquels, dit-il, figurent les noms les plus illustres et qui nous sont les plus chers, n'ont pas cru pouvoir s'associer à cette décision, et se sont abstenus même d'assister à la promulgation publique ».



Un successeur de Lacordaire pour la prédication, le P. Hyacinthe, dominicain comme lui, fait plus encore : dès 1869, par un schisme éclatant, il rompt avec l'Église romaine, malgré les adjurations de Montalembert. Celui-ci meurt en mars 1870, à temps pour ne pas voir les désastres de la patrie ni la décision du concile. Si l'on demande ce qu'il aurait fait au lendemain du 18 juillet, devant l'infaillibilité du pape : il avait promis de se soumettre, il se serait soumis. Et Lacordaire aussi se serait soumis, s'il eût été là, comme il avait fait déjà en 1832, lorsqu'il s'était séparé de Lamennais, et plus tard en 1850, lorsque, dénoncé à propos d'une phrase malsonnante sur la puissance coercitive qui appartient à l'autorité ecclésiastique, il avait reconnu, à Rome, que l'Église catholique peut « non seulement corriger par des conseils et des exhortations ses enfants rebelles, mais encore leur imposer dans le for extérieur des peines salutaires » ; une troisième soumission ne lui eût pas coûté davantage. D'ailleurs ce serait bien mal connaître l'âme d'un catholique que d'avoir là-dessus le moindre doute. Jadis, à propos du mouvement de la terre, Galilée avait bien pu dire, en dépit du tribunal ecclésiastique qui venait de le condamner : « Et pourtant la terre tourne. » Par ses calculs et ses observations, Galilée en était certain, d'une certitude scientifique, et qui tôt ou tard, il le savait bien, s'imposerait à tous les esprits. Mais qui donc parmi les catholiques, au sortir de la séance où fut proclamée l'infaillibilité du pape, aurait osé dire en son cœur : « Et pourtant Pie IX n'est pas infaillible ? » Pourquoi donc ne le serait-il pas, si l'Église, c'est-à-dire si Dieu le veut ? Et le même catholique libéral, retrouvant ailleurs toute sa foi, soutiendra que les conciles sont infaillibles, sans doute parce qu'il juge raisonnable que la vérité se manifeste à quelques centaines de docteurs graves plutôt qu'à un seul homme ! Mais c'est là un vieux

reste de rationalisme, singulièrement déplacé chez un croyant : qu'importe ce qui paraît plus raisonnable, puisque ce n'est pas la raison humaine qui décide dans un concile ? C'est quelque chose de supérieur à la raison, et qui la surpasse et la domine ; ce n'est pas le raisonnement des hommes, c'est l'Esprit de Dieu. Or lequel est le plus vraisemblable, que cet Esprit de Dieu se révèle surnaturellement à quelques centaines d'hommes, ou bien à un seul, qui est déjà l'élu de Dieu ? Soit que tout un concile décide, soit seulement le pape, la décision est inspirée du Saint-Esprit ; elle est donc surnaturelle, elle est miraculeuse. Sied-il bien à des hommes de poser leurs conditions à Dieu, lorsqu'il opère un miracle, de lui dire : Nous admettons que vous vous révéliez à neuf cents Pères assemblés en concile, mais non pas à leur chef, le pape, qui est le père commun de tous les fidèles ? En coûte-t-il davantage à Dieu de révéler ses décrets à un seul homme plutôt qu'à plusieurs, et le miracle est-il donc plus grand d'une façon que de l'autre ? En tout cas, un homme, surtout un homme de foi, un fidèle, un chrétien, n'a pas à venir ainsi marchander à Dieu ses miracles. Qu'un incroyant doute de l'infaillibilité du pape, cela se conçoit : il doutait déjà de l'infaillibilité des conciles. Mais un catholique, qui croyait en ceux-ci, pourquoi ne croirait-il pas, et plus fermement encore, au vicaire de Jésus-Christ sur la terre, au représentant de Dieu parmi les hommes ?

5. Conclusion. — Les événements, on le voit, ont réalisé à demi les prophéties de Bonald et de Joseph de Maistre. Ils rêvaient la double suprématie du pape, au temporel comme au spirituel, et leur idéal était le pouvoir absolu dans la politique aussi bien que dans la religion. C'était trop demander à la fois, et, des deux choses, une seulement devait



avoir son plein effet. La prérogative qu'ils réclamaient pour les rois dans la société civile, le pape seul a réussi à l'obtenir dans l'Église : là son autorité est infaillible. Sur les questions de foi et même aussi de mœurs, sa parole est écoutée comme la voix de Dieu ; une formule de lui peut devenir un dogme. « Je crois, disait dès la fin de 1869 M. Foisset, un catholique libéral, mais qui prévoyait le triomphe prochain de l'absolutisme à Rome, et qui prenait les devants pour mettre en sûreté sa conscience, je crois que Dieu ne permettra jamais que le pape enseigne l'erreur, lorsqu'il parle *ex cathedra Petri.* » Là-dessus Joseph de Maistre a donc enfin gain de cause. Mais, d'autre part, l'Église se dégage prudemment, dans la politique, de toute solidarité avec les monarchies absolues ; elle avait eu d'ailleurs autrefois à s'en plaindre encore plus qu'à s'en louer, surtout lorsqu'elle rencontrait devant elle un Louis XIV ou un Napoléon. Elle comprend enfin que la liberté dans les États lui est peut-être favorable, et qu'elle trouvera les peuples plus accommodants que les rois. Elle ne répudie désormais aucune forme de gouvernement, elle s'efforce de n'être plus hostile à la démocratie, qui a pour elle l'avenir, et elle devient indifférente à la fortune des monarchies d'autrefois. Bien plus, le régime du suffrage universel lui paraît un instrument qui peut aussi lui servir ; déjà elle est intervenue dans les élections en pays d'empire, en Allemagne même, encore plus nettement qu'en France, et cela non par des conseils et des avis seulement, mais par des instructions qui n'allaient à rien moins qu'à faire de leur vote un cas de conscience pour les électeurs ; les conditions nouvelles de la vie politique produisent, même au point de vue religieux, de nouveaux devoirs et de nouveaux péchés, que certains évêques ont grand soin de mentionner dans leurs catéchismes : le devoir électoral et le péché électoral. L'Église, en cessant de faire cause commune avec

les monarchies absolues, ne s'est point pour cela désintéressée de la politique; mais, après avoir assuré l'unité de son gouvernement intérieur, et décuplé par là sa force d'action, elle reprend son œuvre dans les affaires du siècle avec une tactique nouvelle. Absolutisme chrétien, libéralisme catholique, socialisme chrétien, ont été successivement en faveur auprès d'elle. Pourvu que la doctrine religieuse demeure toujours la même, elle peut faire alliance, en effet, momentanément avec telle ou telle doctrine politique. Bonald et Joseph de Maistre, et quelque temps aussi Lamennais, ont cru de l'intérêt de l'Église qu'elle prît parti pour l'absolutisme dans la société civile. Mais bientôt Lamennais, Lacordaire et Montalembert jugèrent préférable qu'elle se déclarât pour le libéralisme. Puis Lamennais encore, non sans la compromettre en ce temps-là, en aurait fait volontiers l'alliée du socialisme ; lui-même d'ailleurs ne s'en rendait pas compte, n'étant socialiste que de tendance, et non pas de doctrine. Mais à Rome la religion elle-même se tient soigneusement en dehors de toutes les philosophies politiques et sociales, de peur d'être entraînée dans leurs variations.

Elle y réussit par sa fameuse distinction de la *thèse* et des *hypothèses*. L'une est la vérité religieuse, établie par Dieu lui-même dans une région supérieure à tout changement. Les autres sont les théories des hommes sur le gouvernement des sociétés humaines: changeantes de leur nature, elles ne peuvent prétendre qu'à une vérité relative, qui n'est jamais absolument sûre d'elle-même. L'Église les admet sous cette condition, elle s'en sert au mieux de ses intérêts, mais sans leur reconnaître le caractère de vérité absolue qui n'appartient qu'à ses propres thèses. Elle ne peut souffrir, par conséquent, qu'on oppose à celles-ci des hypothèses humaines, élevées au rang de thèses, non moins inébranlables que les autres. Ce



fut le crime de la Révolution française, crime qui était un sacrilège ; elle proclamait des droits antérieurs et supérieurs à tout, des droits comme Dieu seul pouvait en établir, et elle les proclamait au nom de la raison. En conséquence, elle jugeait sur cet idéal nouveau tout le passé des peuples, y compris leur passé religieux, et le condamnait ; à son tour, elle dogmatisait, s'arrogeant presque les attributions de l'Église, traitant celle-ci d'égale à égale, ou, pis que cela, de supérieure à inférieure. Cette prétention à l'absolu, voilà ce que l'Église, sous peine de se renier elle-même, ne peut tolérer ailleurs qu'en elle seulement. Après avoir eu longtemps la haute main jadis sur les livres qui traitaient de l'interprétation de la nature, et les avoir accommodés à ses dogmes et à ses mystères, elle finit par abandonner le monde physique aux disputes des savants : c'était reconnaître enfin l'indépendance de la science moderne. Elle paraît faire un peu de même aujourd'hui à l'égard du monde moral et social, l'abandonnant aussi aux disputes des philosophes et des politiques, pourvu que le domaine des vérités religieuses soit réservé et respecté. Que nul ne touche à ses thèses, et elle permet tout ce qu'on voudra comme hypothèses. Mais cette dernière appellation, bien qu'assez dédaigneuse, peut être acceptée par la philosophie, ainsi que le partage qu'elle suppose. Les philosophes abandonnent volontiers aux théologiens leurs vérités surnaturelles, leurs thèses, comme ils les appellent orgueilleusement, ainsi que leurs prétentions à l'absolu. Ce sont choses dont la science ne s'occupe pas, n'ayant ni outil ni instrument pour vérifier le titre et le caractère surnaturel qu'on réclame en leur faveur. Elle s'est fait une règle de ne plus s'aventurer dans la région surnaturelle des mystères, à une condition cependant, c'est qu'on n'en sorte pas non plus pour inquiéter et gêner ses propres recherches. Celles-ci se font sans doute dans le monde des choses périssables, où l'on ne

peut prétendre qu'à des parcelles de vérité, et non pas à la vérité totale ; on le sait bien, mais qu'importe! Va pour des hypothèses, si la science sociale surtout est incapable de trouver mieux. Thèses et hypothèses, c'est la distinction de l'absolu et du relatif ; et l'absolu, de l'aveu de beaucoup, ne peut être désormais qu'un objet de croyance, s'il n'est même tout à fait inconnaissable : c'est aussi d'ailleurs à la croyance ou à la foi que sont proposées les thèses du catholicisme, et non pas à l'intelligence des fidèles. Quant aux choses relatives, elles constituent le monde où se meut l'humanité, son propre monde à elle, qu'elle s'applique à connaître et à régler. Les hypothèses pour cela succèdent aux hypothèses, toujours mieux appropriées aux besoins des temps. Les sociétés humaines changent, mais parce qu'elles sont en marche vers un avenir meilleur, et qui sera de plus en plus leur œuvre ; elles sont en progrès. L'Église, au contraire, met sa gloire à ne pas changer ; elle prétend demeurer immobile dans la possession définitive d'une vérité qu'elle croit absolue, parce que c'est la révélation de Dieu. Elle est, disait en 1863 Montalembert au congrès de Malines, l'arche sainte qui flotte sur le déluge toujours montant de la démocratie, et ne craint rien de ses flots. Platon avait cru apercevoir aussi à l'horizon comme un vaisseau de ce genre ; mais modestement il se tenait ferme à la philosophie qu'il appelait en souriant un simple radeau. L'humble radeau qui flotte sur l'abîme avance cependant, et c'est peut-être lui qui porte la fortune de l'humanité.

---

# LIVRE II

## CHAPITRE PREMIER

### Maine de Biran (1)

**(1766-1824)**

1. *L'homme intérieur, analyste et moraliste* (p. 137). — 2. *Sensibilité physique* (p. 143). — 3. *Volonté stoïque* (p. 148). — 4. *Amour mystique* (p. 154). — 5. *Conclusion* (p. 160).

1. L'homme intérieur, analyste et moraliste. — La vie extérieure de Maine de Biran n'est pas sans quelque ressemblance avec celle de M. de Bonald. Tous deux du midi de la France, l'un naît le 29 novembre 1766 à Bergerac, dans le Périgord, comme l'autre en 1754 à Millau, dans le Rouergue. Celui-ci est un moment mousquetaire de la reine ; Biran entre en 1785 aux gardes du corps du roi, et y reste jusqu'à ce qu'ils soient licenciés, après les journées des 5 et 6 octobre 1789, où il a le bras effleuré d'une balle. Bonald devient maire de sa ville natale, puis il émigre ; Maine de Biran est nommé administrateur du département de la Dordogne, le 14 mai 1795, puis élu membre du conseil des Cinq-Cents, le 13 avril 1797 ;

(1) V. Cousin, *Préfaces des Œuvres posthumes de Maine de Biran*, 1834 et 1841 ; — E. Naville, *Vie de Maine de Biran*, en tête des *Pensées*, 1857, et *introduction* en tête des *Œuvres inédites*, 1859 ; — A. Nicolas, *Etude sur Maine de Biran*, 1 vol., 1858 ; — J. Gérard, *Maine de Biran, essai sur sa philosophie*, 1 vol., 1876 ; — A. Bertrand, *la Psychologie de l'effort*, 1 vol., 1889 ; — F. Picavet, *les Idéologues*, 1 vol., 1890.

mais il est royaliste, et son élection est cassée le 4 septembre, au coup d'État de fructidor. Dès 1803, il se ferait volontiers professeur, et en 1808, lorsqu'on organise l'Université, il demande à être recteur ; Bonald devient alors membre du conseil de l'Université. Mais Biran, de 1805 à 1811, est successivement conseiller de préfecture de la Dordogne, puis sous-préfet de Bergerac. En 1809, le département l'envoie comme député au Corps législatif, et, à partir de 1812, il habite presque tout le temps Paris, ne se réservant chaque année que quelques mois de séjour et de repos dans son domaine de Grateloup, à une lieue et demie de Bergerac ; là il retrouve les calmes jouissances du propriétaire rural, se promenant dans une allée de jeunes platanes, que lui-même a plantés, s'occupant d'améliorer et d'embellir, jetant le coup d'œil du maître sur ses vignes, ses vergers, comme faisait Bonald dans sa propriété du Monna, près de Millau. Biran dirige aussi, de près et de loin, l'éducation de ses deux filles, ainsi que d'un fils et d'un neveu ; il perd malheureusement celui-ci en 1816, à l'âge de dix-neuf ans. Pendant la Restauration, on le réélit constamment député en 1817, 1822, 1824, aux différentes Chambres, où siège aussi Bonald. Tous deux royalistes, mais chacun à sa manière, Bonald est partisan de l'autorité, et Biran de la liberté. Les intérêts de celle-ci lui paraissent même supérieurs à tout, et en décembre 1813, lorsque la France est envahie par l'étranger, le Corps législatif ayant eu la malheureuse idée de choisir ce moment pour réclamer de l'empereur un peu de liberté, Maine de Biran est un des cinq députés qui rédigent au nom de l'Assemblée un rapport en ce sens. Un peu plus tard, en 1815, il souhaite dans son cœur la victoire des alliés, qui amènerait sans doute l'abaissement de la France, mais la délivrerait au moins du despotisme de Napoléon. Comme Louis XVIII, il se montre ensuite également éloigné de tous les partis extrêmes,



des ultra-royalistes aussi bien que des ultra-libéraux, et s'attache à la royauté légitime, surtout parce qu'elle est à ses yeux la meilleure garantie de la liberté. Il meurt à Paris le 20 juillet 1824.

Sa vie philosophique n'a guère été connue des contemporains, si ce n'est de quelques rares esprits, avec lesquels il entre vite en relations à Paris, surtout à partir de 1814. Il réunit alors chez lui, toutes les semaines, des savants comme Ampère, les deux Cuvier, et le directeur de l'École polytechnique, Durivau, des hommes politiques qui sont aussi des philosophes, Royer-Collard et Guizot, des professeurs comme Cousin, plus tard le jeune Loyson, Stappfer, etc., et il s'essaie à des conférences et à des discussions régulières. Mais il ne publie de son vivant qu'un *Mémoire sur l'habitude*, en 1803, qui avait été, en 1802, couronné par l'Institut ; puis un *Examen des leçons de philosophie de Laromiguière*, en 1817 ; enfin, dans la *Biographie universelle* de Michaud, en 1819, une *Exposition de la doctrine de Leibnitz*. Cependant il envoie trois mémoires en 1805, 1807 et 1811, à l'Institut de France, à l'Académie de Berlin et à celle de Copenhague, sur la *Décomposition de la pensée*, sur la *Perception immédiate*, et sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme ;* mais, bien qu'il obtienne partout des récompenses, il ne peut se résoudre à rien imprimer. En 1815, partagé, dit-il, entre le désir de laisser une trace utile et honorable de sa vie d'homme, c'est-à-dire de penseur, et la honte que lui causent les variations incessantes de sa pensée, et surtout le point de départ, tout sensualiste, auquel il ne s'est que trop attardé, il songe à refondre entièrement son œuvre. Mais, bien avant qu'il ait rien ébauché, déjà sa pensée varie de nouveau, et il médite, en 1818, des essais de philosophie religieuse ; il en écrit même quelque chose, en 1823, sous le titre de *Nouveaux Essais d'anthropologie ;* puis il meurt, en 1824, sans avoir

rien achevé. Victor Cousin, qui a dès ce moment entre les mains tous les manuscrits du philosophe, ne se presse pas de les publier, en dépit des encouragements et des reproches de quelques amis de Maine de Biran ; il attend jusqu'en 1834, pour donner enfin au public un premier volume d'*Œuvres posthumes*, suivi, en 1841 seulement, de trois autres volumes encore. En 1859, Ernest Naville donne trois nouveaux volumes d'*Œuvres inédites*, plus importantes que tout ce qui précède; en 1887, M. Bertrand continue cette publication par un volume d'*opuscules*, et depuis lors M. Picavet par l'impression du manuscrit primitif que Maine de Biran a envoyé à l'Institut; et ce n'est pas tout encore. Mais l'ouvrage essentiel, celui qui contient certainement le meilleur de son esprit et de son âme, est un *Journal intime*, dont Ernest Naville a fait connaître les principaux extraits dans un livre, en 1857, réédité avec des parties nouvelles en 1874 et en 1877. Aucun des ouvrages de Maine de Biran ne nous montre certes en lui un auteur; mais là, dans ce journal écrit pour lui seul, bien mieux que dans les mémoires composés pour des compagnies savantes, on voit au moins un homme. Parfaitement sincère avec lui-même, il avoue qu'il n'a pas de réponse définitive aux questions qu'il se pose; et c'est un bonheur pour lui qu'il ne soit pas forcé, comme un maître qui enseigne, d'en fournir une à des disciples qui attendent impatiemment. En outre il a horreur du bruit et ne désire faire de l'effet sur aucun théâtre, mais il a toujours par devers lui l'ambition et l'espérance de faire mieux qu'il n'a fait encore; ainsi ses qualités comme ses défauts, sa bonne foi de philosophe, sa timidité de solitaire, qui n'aime qu'un petit cercle d'amis et redoute de s'adresser au public comme de parler devant une assemblée, tout contribue à le retenir dans le silence, occupé de travaux qu'il ne communique qu'à quelques-uns, quand encore il ne les garde pas entièrement pour lui seul.



Il parcourt successivement trois systèmes, celui qu'on appellera bientôt le sensualisme, puis le stoïcisme, enfin le christianisme, ce dernier entendu comme une philosophie encore plus que comme une religion. Le sensualisme est le système généralement admis de ses contemporains. Maine de Biran le reçoit d'eux, mais pour en faire aussitôt sur lui-même l'application et l'épreuve, et il s'aperçoit que ce système est loin de suffire à tout dans la vie. Il sent alors le besoin d'une autre philosophie, qui soit plus à son usage, et celle où il parvient seul, par ses propres réflexions, se trouve assez semblable à la doctrine stoïcienne. Mais il reconnaît, toujours par expérience, qu'elle aussi, dans bien des cas, est insuffisante; et, en avançant toujours comme à tâtons, en cherchant bien, en creusant, dit-il, dans les souterrains de l'âme, il est amené finalement au christianisme. Ne pourrai-je donc jamais, disait-il avec douleur, fermer mon cercle ? Il ne le ferme pas, en effet, parce qu'il ne reste pas non plus dans le même ordre d'idées, et pour ainsi dire dans le même plan; mais sa pensée se développe comme en spirale, monte du sensualisme au stoïcisme, du stoïcisme au christianisme, s'élève toujours à chaque degré au-dessus du précédent, mais ne s'arrête et ne se fixe jamais.

Maine de Biran ne professe jamais, en effet, le christianisme en parfait chrétien, pas plus qu'il n'accepte le stoïcisme à la façon des stoïciens, ou bien la philosophie de la sensation exactement de la même manière que les sensualistes. En traversant ces systèmes, il prend garde de rester toujours lui-même et de ne se livrer tout entier à aucun ; il conserve son jugement sain et libre à leur égard. C'est qu'il est avant tout un observateur attentif et exact de son âme, et il juge les doctrines non pas en elles-mêmes, mais par les effets qu'elles produisent sur lui, sur sa propre personne. Une doctrine pour Biran n'est pas une chose renfermée dans des livres et

qu'on y laisse, après l'avoir parcourue des yeux, ou lue seulement du bout des lèvres ; mais il l'extrait de là, pour en nourrir son âme ; il veut la vivre en quelque sorte lui-même, afin de la mieux observer. C'est ainsi qu'il entend et pratique la méthode d'analyse, si fort en honneur au XVIIIe siècle. L'analyse logique ou même verbale des mots ou des idées devient pour lui l'observation de ce que lui-même ressent, la décomposition de ces choses vivantes, sensations et idées, qu'il trouve d'abord en lui. C'est même plus qu'une analyse psychologique, c'est une analyse toute personnelle : son propre corps et son âme deviennent son unique champ d'expérience ou mieux encore son perpétuel laboratoire. Il est servi à souhait en cela par son organisation même. La maladie qui est, selon Pascal, l'état naturel du chrétien, l'est aussi du philosophe, aurait pu dire Maine de Biran. Et comme l'un croyait assurer son salut par le bon usage qu'il faisait de ses souffrances, l'autre profite au moins de son malaise presque continuel pour se bien étudier et se bien connaître. Un homme en bonne santé ne songe guère à se regarder vivre ; il vit simplement, tout entier à l'action, où il trouve sa jouissance. Mais un malade voudrait agir au dehors, qu'il ne le peut guère : il se trouve arrêté à chaque pas, et ramené sans cesse à l'étude inquiète des ressorts de sa pauvre machine, qu'il entend crier ; il se sent vivre douloureusement, et n'en est que plus impressionnable aussi au plaisir, lorsque celui-ci survient. Il n'est occupé que de lui, il ne pense qu'à lui. Maine de Biran a plus que personne le sentiment d'ordinaire pénible de son existence au physique et au moral, et lui-même voit dans cette disposition maladive la cause qui de bonne heure l'a rendu psychologue.

Mais cette passion de l'analyse n'est pas encore le caractère dominant de notre philosophe. Ce qu'il demande à toutes les doctrines, c'est la tranquillité, la paix de l'âme, c'est le bonheur. Son siècle ne lui donnait aucune croyance religieuse ni même philosophique, ou plutôt il n'accepte pas la foi au progrès de l'humanité, qui est la religion du XVIIIe siècle. Forcé de se faire lui-même des principes de vie, il cherche longtemps, il cherche toujours, dans cet état d'inquiétude et de mélancolie qui est propre à beaucoup de ses contemporains en quête de la vérité. Dès 1794, bien avant son *Mémoire sur l'habitude*, où il se montre encore philosophe de la sensation, déjà il lit Rousseau, il lit Pascal, et surtout les *Œuvres spirituelles* de Fénelon. Ce sont les moralistes et déjà les mystiques qui ont pour lui le plus d'attrait. Il ne verra pas dans la philosophie une science seulement, objet assez vain de pure curiosité, mais une chose sérieuse et grave, la principale affaire de la vie, et il voudrait entendre une voix qui appelle ses contemporains égarés, qui leur montre le but et les anime à marcher tous ensemble dans la bonne direction. C'est un Socrate qu'il invoque, à cette date de 1794, pour s'élever l'âme et devenir un homme ; plus tard, faute sans doute d'en avoir rencontré un, il tourne ailleurs ses regards, et il adresse ses prières à celui qui est comme un médiateur entre l'homme et Dieu, à Jésus-Christ.



2. Sensibilité physique. — La philosophie de la sensation peut-elle donner le bonheur ? Maine de Biran ne le croit pas longtemps en ce qui concerne le bonheur général, celui du peuple. Qu'on ne lui parle plus de la « féroce Inquisition » ni des bûchers qu'elle allumait : le sang versé par le fanatisme révolutionnaire lui fait oublier cela, et les philosophes Helvétius, Raynal, ont à leur tour causé, dit-il, les malheurs de la patrie, en répandant le mépris d'une religion « si consolante pour les gens de bien, si nécessaire pour arrêter le bras des méchants». Ces réflexions de Maine de Biran sont de 1795. Mais, en ce qui concerne le bonheur des individus, et en particulier son bon-

heur propre, il met plus de temps à être désabusé. De la meilleure foi du monde, il s'applique d'abord à être heureux par ses sensations, non pas, comme il aurait fallu peut-être, en s'y abandonnant sans songer, en prenant la vie comme elle vient, naïvement et au jour le jour, mais en ne cessant, au contraire, de s'observer. « Celui-là seul est sur la route de la sagesse et du bonheur, qui, sans cesse occupé de l'analyse de ses affections, n'a presque pas un sentiment, pas une pensée dont il ne se rende compte à lui-même. » C'est là, selon lui, le plus digne emploi de son intelligence, et ce qui fait vraiment de l'homme « un être moral ».

Mais, en décomposant ainsi ses affections, il en vient bientôt à ces petites sensations, éléments de tout le reste, et qui ont leur siège dans les profondeurs de l'organisme, qui ne sont même autre chose que les impressions vitales, Maine de Biran dira plus tard animales. C'est là le fond sur lequel tout le reste est bâti ; et, si ce fond est mal assuré, comment avoir un bonheur solide ? Le philosophe est donc amené à tout rapporter au soin de sa santé, au bon état de son corps. Fils de médecin, il a toujours pour amis des médecins comme Cabanis, etc. ; il fonde à Bergerac une société médicale, à la fois psychologique et physiologique ; c'est à elle qu'il soumet ses *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, puis ses *Observations sur le système du docteur Gall*, en 1808 et 1809. Plus tard, en 1820, il donne des conseils au docteur Royer-Collard, frère du philosophe, sur un cours d'aliénation mentale que ce docteur se proposait de faire à Charenton. Jusqu'à la fin de sa vie, il note les effets produits par les variations de l'atmosphère sur sa frêle organisation qui, dit-il, tremble au moindre souffle. Chaque année, il revient à la campagne pour jouir du printemps, aux mois d'avril, de mai et de juin, comme de bons moments, qui sont rares dans la vie ; et toute cette verdure et cette fraîcheur des



objets autour de lui, sous le brillant éclat du soleil, charme ses sens et apporte à son âme je ne sais quoi de doux et de triste. Il tient autant que possible celle-ci en repos, ne lui permettant qu'un exercice agréable et modéré, comme la bienfaisance, et cela afin de ne pas troubler les fonctions du corps. Si parfois quelque passion violente l'entraîne, il y résiste d'abord, et si à la fin, moitié de gré, moitié de force, il s'y laisse aller, il en suit au moins avec attention tout le progrès, ce qui est encore une manière de sauver et de maintenir la possession de soi ; il peut bien devenir quelques instants l'esclave de certains mouvements impétueux, il n'en est jamais la dupe : il assiste, comme spectateur, à sa propre défaite, il en a bien conscience, et attend ainsi et prépare le moment prochain de la revanche de l'esprit sur la chair un moment victorieuse. Tout cela dès 1795.

Cependant il n'est pas heureux, et plus tard il en reconnaît la cause. L'analyse, à laquelle il se fie uniquement d'abord, trompe ses espérances : c'est un moyen sûr de détruire soi-même son propre bonheur, que de le trop analyser. Ce que Benjamin Constant montre si bien en 1815, dans son roman d'*Adolphe*, et Stendhal, de 1830 à 1839, dans *le Rouge et le Noir* et *la Chartreuse de Parme*, Maine de Biran en fait l'expérience avant eux, et, mieux qu'eux, il en indique l'explication. L'analyse n'a guère eu jusque-là pour objet que des idées, c'est-à-dire les produits purement intellectuels de l'esprit humain ; Maine de Biran l'applique aux sensations considérées comme causes de plaisir et de souffrance, et cela pour son malheur. La satisfaction de les analyser compense mal la perte de jouissances qu'il ne faut pas trop presser ni même regarder fixement, sous peine de les faire évanouir. En vain on dira que l'analyse sait extraire le plaisir intellectuel, qui lui est particulier, de tous nos états, même les plus douloureux, et qu'elle en atténue singulièrement ainsi la douleur. Qu'importe, si elle diminue

de même le plaisir des autres états, un plaisir vivant et palpitant, plus savoureux, certes, plus succulent que ceux de l'esprit, et surtout si elle tarit la source même des plaisirs, c'est-à-dire les sentiments ? « L'analyse évapore les sentiments. » Jetez dans son creuset l'amour de la famille, l'amour de la patrie, du prince, de Dieu même, qu'en restera-t-il ? Des éléments sans forme ni couleur, comme les résidus que donne au chimiste la décomposition d'un corps vivant : la vie même, le principe vital a disparu. Encore bien plus l'âme, qui est comme une vie supérieure, se retire d'une affection ou d'une passion qu'on décompose pour la mieux connaître ; et vous aurez beau rapprocher ensuite par un artifice les éléments que vous avez trouvés, vous ne leur rendrez pas pour cela le souffle qui anime, l'élan qui emporte hors de soi, au-dessus de soi. La réflexion n'arrête-t-elle pas déjà tous nos premiers mouvements, les meilleurs, par un fâcheux retour sur nous-mêmes, sur les principes qui nous servent de point de départ et d'appui ; on se demande s'ils sont solides, s'ils ne vont pas fléchir et se dérober sous nos pas, et, pendant qu'on se le demande, on laisse passer l'heure et l'occasion. La croyance ou la foi n'a pas de ces hésitations, et Biran regrette le temps où l'on s'analysait moins, le XVII^e siècle surtout, siècle de vigueur intellectuelle et de force morale, parce qu'on croyait ; l'homme n'est fort, dit-il, que par ses croyances. Mais l'analyse n'est pas seulement une cause de faiblesse et d'impuissance ; Biran finit par l'accuser d'être immorale. Le psychologue qui s'observe lui-même ressemble au médecin pour qui tout devient instructif, intéressant, comme sujet d'étude, et de préférence les maladies les plus étranges. Il se félicite d'être atteint d'une passion, pourvu que ce soit un cas rare, un beau cas ; il en suit avec une vive curiosité toutes les phases, et serait bien fâché qu'elle s'en allât trop vite, quand même elle le laisserait guéri ; au besoin, il s'inoculerait le virus qui doit produire le mal. Mais que devient la moralité, si le désir de savoir entraîne jusque-là ? Le bien et le mal ne sont plus que des sujets d'étude, dont le plus curieux est encore le mal, comme pour un savant telle monstruosité offre plus d'intérêt que la conformation régulière des organes, et la maladie que la santé. L'analyse est donc funeste à la moralité, comme elle est funeste aux croyances : c'est la seule ressource, dit-on, qui reste au philosophe de la sensation pour être heureux, et voilà que, par une ironie amère, elle se trouve être ce qu'il y a de plus funeste au bonheur.



Mais Maine de Biran ne pensera ainsi qu'en 1820 et 1821, lorsque son goût de plus en plus décidé de la vie mystique l'aura rendu sévère et injuste pour tout ce qui menace le sentiment, surtout moral et religieux. Auparavant il reconnaît certains avantages de la réflexion et de l'analyse pour la moralité elle-même, et on peut dire que du mal il sait tirer le remède. C'est ainsi qu'en 1818 encore il déclare que tout exercice de la pensée est en même temps un « exercice de moralité », que la spéculation, tant critiquée, est « un exercice moral » (2 janvier et 9 février) ; et en 1816, au sortir des longues guerres de l'Empire, il ne voit pour la jeunesse désormais oisive d'autre emploi de son activité que l'étude, surtout celle des choses de l'âme, pour la préserver de l'unique souci des intérêts matériels : cette étude est, selon lui, la meilleure école de désintéressement. En effet, s'étudier soi-même, s'analyser, c'est déjà réagir contre le fatalisme des choses extérieures ; c'est faire preuve d'indépendance à l'égard des sensations, c'est dégager l'âme de celles-ci et la ravoir ; au lieu de la laisser s'y plonger et s'y abîmer, c'est l'élever triomphante au-dessus. Par là Maine de Biran réussit à distinguer et à séparer de l'élément passif un élément actif, une force dans l'âme : la philosophie de la sensation, creusée, approfondie et surtout mise en pratique, lui fait découvrir la

philosophie de l'effort; et cette découverte, il en est redevable à l'analyse.

3. Volonté stoïque. — L'analyse, appliquée aux sensations, passe de là aux choses extérieures qui en sont l'objet, et de proche en proche descend jusqu'à la matière, s'éloignant ainsi de plus en plus de l'âme. Mais elle peut aussi remonter des objets matériels à leurs sensations et à leurs idées dans l'âme, et de ces sensations et idées jusqu'à l'âme même. Au lieu de regarder au dehors, elle peut se tourner vers le dedans, et, de ce nouveau point de vue tout interne, Maine de Biran croit apercevoir et saisir l'action de l'âme dans le phénomène de l'effort. L'effort n'est pas un sentiment illusoire, mais un acte par lequel le moi prend conscience de lui-même comme cause; la résistance qu'il rencontre dans la masse des organes, et contre laquelle il lutte, fait qu'il se pose comme une force, une énergie douée de liberté. C'était là une volte-face hardie, par laquelle, rompant avec les philosophes du XVIIIe siècle, Maine de Biran se retournait subitement contre eux. Aussi n'y comprirent-ils rien, et le vieil abbé Morellet lui demanda plus d'une fois, en 1817 : « Qu'est-ce donc que le moi? » et Biran ne put lui répondre; ces logiciens et ces analystes veulent une définition en règle, et Maine de Biran ne leur offre qu'un sentiment vif interne, dont on ne prend conscience qu'en rentrant en soi-même. Le XVIIIe siècle était le siècle de l'irréflexion, où l'esprit suffisait à tout, où par des tours de passe-passe on escamotait les difficultés philosophiques, et notre philosophe regrette le XVIIe, où l'on savait penser sérieusement et gravement : « J'aurais dû, disait-il, naître au temps de l'école de Descartes. » Dans sa société philosophique, il n'a pour lui qu'Ampère; les autres discutaient et le fatiguaient de leurs objections; des spiritualistes même, comme Royer-Collard, Guizot, qui croient comme lui à l'âme, s'en tiennent



à leur croyance naturelle et n'ont que faire, pensent-ils, du sentiment de l'effort.

Toutefois cette vue nouvelle ne fait pas abandonner à Maine de Biran le terrain qu'il a si bien exploré déjà. Les petites perceptions et sensations organiques, antérieures à la pensée claire et distincte, substructions obscures et confuses d'un édifice dont le faîte seul apparaît en pleine lumière de la conscience, tout cela désormais, grâce à lui, est un domaine acquis à la psychologie. Déjà Leibniz avait indiqué dans cette direction tout un monde encore inconnu; Maine de Biran aime à s'y aventurer, nullement suivi d'ailleurs par Royer-Collard, Guizot, qui écoutent d'un air incrédule ses observations personnelles, et n'admettent pas des sensations qui précèdent le moi, c'est-à-dire des sensations qui ne seraient pas senties. Resté seul, le soir, le philosophe s'endort, et le lendemain matin, lorsqu'il assiste au réveil de son âme, à demi plongée dans le sommeil et qui émerge lentement, la vue encore brouillée des images et des songes de la nuit, il se plaît à constater une fois de plus, en dépit de ses amis, la réalité de ces phénomènes qu'ils mettent en doute.

C'est dire que Maine de Biran ne s'exagère pas la puissance de cette force qui est le moi; l'âme entière lui paraît beaucoup plus étendue et plus profonde que le moi conscient et voulant; elle est en grande partie soustraite à son empire. Que peut, en effet, celui-ci sur nos dispositions intimes, source de nos affections et de nos passions? Que peut-il même le plus souvent sur nos idées? Son action ne se réduit-elle pas à diriger les mouvements du corps? Si donc Maine de Biran se rencontre avec les stoïciens dans cette idée de la tension de l'âme et des muscles, il se hâte d'en reconnaître les bornes : que de choses, en effet, résistent et lui échappent, et des choses qui appartiennent encore à l'homme! Les retrancher arbitrairement de l'âme comme étrangères, parce qu'elles

refusent de lui obéir, c'est une mutilation ; et le philosophe aime mieux avouer, plus sage en cela que les stoïciens, que, si le moi n'est pas entièrement à la merci de ses sensations, il ne les a pas non plus, tant s'en faut, tout à fait sous son commandement. C'est assez d'ailleurs que le moi s'affirme lui-même comme existant et résistant. Cela est vrai à la fois et cela est bon : vrai, car il est impossible de bien comprendre les sensations et les idées, sans tenir compte de l'action de l'esprit sur elles ; bon, car cette indépendance intellectuelle du moi devient en morale la liberté. Et Maine de Biran est tout heureux de se rencontrer aussi là-dessus avec Mme de Staël, qui avait bien senti, dans son livre *de l'Allemagne*, comme Fichte déjà, les liens intimes de la métaphysique et de la morale : le moi supérieur aux sensations est en même temps une vérité et le plus sûr garant de la moralité (5 juin 1815).

Psychologue, notre philosophe croit toujours l'être, et cependant déjà il est métaphysicien, ou plutôt il touche au point où métaphysique et psychologie confinent ; il est au centre des phénomènes de l'âme, au sommet et à la source d'où ils découlent ; il est non plus en eux, mais au-dessus d'eux, et se flatte ainsi d'atteindre et de saisir l'absolu. Mais cet absolu de l'âme, où va-t-il le placer ? dans la raison ou dans la volonté ? Selon qu'il se décidera pour l'une ou pour l'autre, sa philosophie prendra tel ou tel caractère. Victor Cousin bientôt, après quelque hésitation, s'attachera par-dessus tout à la raison. Maine de Biran aussi en a un moment la velléité. En 1811, il paraît être stoïcien, à la fois par le sentiment de cette tension qui est la vie de l'âme, et par un besoin d'harmonie, d'unité, dans toute sa conduite ; il demande pour cela à la raison une règle, un idéal. Mais sa pensée a été jusqu'alors trop flottante et incertaine, ne sachant où s'appuyer et se fixer, et il est bien tard pour lui faire prendre, contre sa nature, une consistance qui lui manquera toujours. Puis une chose met Biran en défiance contre la raison, c'est la prétention de celle-ci à l'infaillibilité. Il a vu tant d'injustices et d'infamies commises, en toute sécurité de conscience, au nom de cette déesse raison, qu'il garde contre elle une secrète répugnance, à cause de l'abus qu'on a fait de son nom. Les vérités qu'on disait établies par la raison n'ont-elles pas été imposées à tous par des moyens assez peu raisonnables, souvent par la violence, comme si l'on n'était pas sûr de leur valeur propre ? Il redoute cette tyrannie d'un nouveau genre, encore plus odieuse que celle de la force, qui se montre au moins telle qu'elle est, dans toute sa brutalité. En novembre 1817, à propos d'un projet de loi sur l'instruction publique, qu'on veut réserver exclusivement à l'Université royale alors, il a sans doute les oreilles rebattues de ces grands principes qu'on invoque sans cesse comme des dogmes infaillibles et qu'il faut sans retard, envers et contre tout, faire prévaloir dans les esprits. La raison ainsi présentée lui semble vraiment trop impérieuse, et son empire trop menaçant pour la liberté. Elle fait trop peu de cas des personnes, dont Maine de Biran, au contraire, tient compte par-dessus tout. Elle méconnaît, à l'occasion, la personnalité et dans l'homme et en Dieu même. Et, comme s'il prévoyait déjà la fortune prochaine de cette raison impersonnelle, qui sera pour Victor Cousin toute la divinité, Maine de Biran déclare bel et bien athée une philosophie qui n'attribuerait à Dieu que la pensée infinie ou la plus haute intelligence, et sacrifierait le vouloir et l'amour (15 mars 1821). Cousin connaissait-il cette réflexion en 1841 ? Fâché de certaines tendances de Maine de Biran, qui paraît trop peu favorable à la raison et réserve pour la volonté toutes ses préférences, il ne serait pas surpris, dit-il, que Biran finît un jour par le mysticisme, ce qui est, selon lui, pour un philosophe, on ne saurait plus mal finir.

La volonté attire de bonne heure l'attention de Maine de Biran : dès 1794, il souhaite qu'un homme accoutumé à s'observer analyse cette faculté, comme Condillac avait analysé l'entendement. En 1815, lorsqu'il pense l'avoir prise sur le fait dans le moi et son effort, il en fait le type unique de toute existence ou réalité véritable. Partout dans la nature il se représente les êtres sur le modèle de ce qu'il sent en lui ; il remplit l'univers de forces analogues à celle qu'il est lui-même. C'était s'élever à une vue d'ensemble sur les choses qui rappelle Leibniz, avec un sentiment plus vif de l'activité individuelle ou personnelle, et quelque chose aussi de la distinction kantienne entre les apparences phénoméniques et les réalités nouméniques, qui seraient seules des forces. Taine plus tard fera bon marché d'une métaphysique obtenue à si peu de frais, par le sentiment illusoire d'une prétendue force qui serait nôtre, et la croyance également illusoire à une infinité d'autres forces calquées sur la première. Maine de Biran toutefois échappe en partie à cette critique. Il ne donne pas sa métaphysique comme une vue claire et distincte, une vue absolument certaine des choses. Ce n'est pas un raisonneur, qui prétend imposer ses conclusions aux esprits ; et, avec une bonne foi qui désarme, il avoue, en 1815, qu'il ne voit pas le moyen logique de transporter la cause, qui est nous-mêmes, hors de nous, et de se représenter toutes les autres à son image et ressemblance. Royer-Collard, Cousin, se tireront d'embarras en alléguant une induction d'un nouveau genre, et d'une certitude absolue. Mais Biran est plus difficile à satisfaire. Tout au plus, et c'est bien ainsi qu'il se montre à nous, en se promenant dans la campagne par une belle soirée de printemps, il songe aux objets qui l'entourent, il se laisse pénétrer avec volupté par leur influence vivifiante, et croit sentir en eux autant de forces actives comme celle qui agit en lui, un poète dirait autant d'âmes plus ou moins



sœurs de la sienne. Et c'est de la poésie, en effet, que fait Maine de Biran avec son imagination, — il le dit lui-même, — plutôt que de la métaphysique ; ce n'est nullement de la science, et nous n'avons pas affaire à un logicien rigoureux, mais à un rêveur, doublé seulement d'un penseur (17 mai 1815). Il sent la nature vivante autour de lui, comme au-dessus de lui un Dieu vivant : la nature est peuplée de forces, le moi lui-même est une force, mieux que cela une personne, et à plus forte raison Dieu aussi est une personne.

Peu à peu, en effet, le sentiment religieux se fait jour dans l'âme de Maine de Biran. Il l'éprouve sous la forme du sentiment de la nature, à la campagne surtout au printemps de 1815, et c'était déjà pour lui le sentiment de l'infini. Il l'éprouve aussi, lorsqu'il assiste à des cérémonies du culte, comme le 21 janvier 1815, au service anniversaire de la mort de Louis XVI, dans l'église de Saint-Denis, ou bien à la procession de la Fête-Dieu, en 1816, la première qui se faisait depuis vingt-cinq ans dans sa petite ville de Bergerac. Venu là en curieux, il est frappé de la ferveur de la multitude et de l'air de jubilation de tous les visages; et réfléchissant sur les pompes d'une religion qui explique depuis tant de siècles l'homme à lui-même, en se reportant à l'origine du monde, il éprouve encore le sentiment de l'infini. Cependant quelques jours après, le 23 juin 1816, il écrit sur son journal que le stoïcisme est le système le plus conforme à notre nature humaine ; il est donc encore bien loin du christianisme. Et cela, parce qu'il faut, dit-il, que la volonté préside à tout ce que nous sommes. Il le faudrait, sans doute ; mais, comme la chose n'est pas possible, il écrit, expérience faite, un peu plus d'un an après, le 30 septembre 1817, que cette morale stoïcienne, toute sublime qu'elle est, est contraire à la nature de l'homme. Depuis 1815 surtout, un travail intérieur se fait dans son esprit, et le tourne de plus en plus vers la religion,

sans qu'il s'en rapproche cependant ; mais il regarde maintenant de ce côté et se trouve amené à la considérer comme une solution possible, et la meilleure. Les problèmes que pose la philosophie, écrit-il le 30 juin 1818, c'est la religion qui les résout. Reste à savoir ce que vaut pour lui la solution religieuse, et dans quelle mesure il l'accepte.

4. Amour mystique. — Maine de Biran se complaît trop dans l'étude solitaire de sa propre personne. Il est bon de rentrer parfois en soi-même, surtout quand on vit hors de soi ; mais il est parfois dangereux de vivre renfermé en soi, et de n'en jamais sortir. On croit d'abord y découvrir un monde, et bientôt on ne trouve que le vide et le néant ; alors, de désespoir, comme on ne veut pas se rejeter dans les bras du monde qu'on a dédaigné, pour ne pas demeurer seul cependant, on invoque Dieu. Maine de Biran eut un jour le sentiment qu'il faisait fausse route en n'étudiant que soi ; c'était au mois de juin 1815 ; il lisait J. de Maistre, dont les vues s'étendent toujours à la société humaine et ne s'arrêtent pas à l'individu. Notre philosophe se demanda donc un moment, avec inquiétude, si son propre point de vue, trop individuel, n'était pas aussi trop égoïste, et il songea au point de vue social, plus large et plus humain. Mais peu à peu il se rassure : est-ce vraiment la peine, en effet, de sortir de soi, pour ne rencontrer toujours que des hommes ? Il les connaît bien, ils sont semblables à lui. Ne vaut-il pas mieux s'enfoncer davantage en soi-même, pour y atteindre, s'il est possible, le principe de soi-même et d'autrui, pour y atteindre Dieu ? La solitude lui pèse ; mais avec Dieu il ne sera plus seul, tandis qu'au milieu des autres hommes qui n'ont à lui offrir qu'une conversation frivole et vaine, il se sentira encore dans le désert, en proie au même ennui. Et puis, qu'ont donc gagné Maistre, et Bonald, et Lamennais à reconstruire tout de suite



une morale et surtout une politique, sans s'assurer d'abord d'une bonne psychologie comme solide fondement ? En septembre 1818, en novembre 1819, et surtout en juillet 1823, Maine de Biran note dans leurs systèmes des défauts qu'une étude préalable de l'individu humain leur eût apparemment évités. Ils font descendre la vérité du ciel sur la terre, de Dieu à l'homme ; ils invoquent la révélation et la tradition de l'humanité ; ils supposent, par conséquent, que chaque homme est incapable à lui seul de se former des idées saines, qu'il est impuissant pour le vrai comme pour le bien, qu'il est destitué de toute activité propre, intellectuelle et morale, et que les vérités de son intelligence ou les bons mouvements de sa volonté, c'est Dieu, toujours Dieu qui les produit en lui : hypothèse matérialiste, remarque Maine de Biran, propre à faire de notre âme une chose inerte, une capacité vide, qui reçoit tout du dehors, ne pouvant rien se donner à elle-même, ni la pensée ni la parole, Bonald allait jusque-là. On greffait donc malencontreusement le christianisme sur la philosophie du XVIIIe siècle, celle que Biran avait répudiée, et on le frappait ainsi à ses yeux de stérilité et de mort. Pour lui, il s'en tiendra à ses propres découvertes d'une âme qui s'efforce d'agir sur ses organes matériels, mais aussi sur ses idées et ses sentiments ; de tels efforts sont limités, ils se heurtent vite à un obstacle du côté de la matière, et dans l'âme même ils ne peuvent pas tout, comme l'avaient cru si orgueilleusement les stoïciens ; mais ils peuvent quelque chose, et cela demeure acquis à la science pour Maine de Biran, il n'en doutera jamais. La liberté, qu'il sent en lui, de penser et d'agir, ce n'est pas lui qui la remettra sous le joug d'aucune autorité.

Le philosophe en lui ne saurait donc accepter tout le christianisme, comme il n'acceptait pas non plus le stoïcisme en entier. L'impuissance radicale de l'homme lui paraît, psycho-

logiquement, une erreur ; et si, en fait, elle n'existe pas, que deviennent les croyances que la religion propose pour l'expliquer? Là-dessus Maine de Biran prend à partie Pascal (et plus d'une fois il revient à la charge, le 12 avril 1815, le 9 et le 14 octobre 1817), Pascal qui insiste sur la misère de l'homme encore plus que sur sa grandeur, et qui fait de l'âme humaine, comme à plaisir, une énigme, un monstre, afin de ne nous laisser d'autre explication d'un tel scandale qu'un mystère, le péché du premier homme, dont tous ses descendants portent encore la peine. Mais Biran, comme avant lui Vauvenargues, est trop bien du XVIII^e siècle, le siècle de l'optimisme et de toutes les illusions généreuses, pour ne pas croire, parce qu'il le sent en lui, que l'homme est naturellement bon ; donc la perversité et la malice humaine, sans être tout à fait un mensonge, ont été singulièrement exagérées, pour les besoins de leur cause, par certains apologistes du christianisme. En outre, il sentait que ses efforts pour être juste et vertueux viennent bien de lui (ils lui coûtent même assez cher parfois) ; il n'en est donc pas redevable immédiatement à Dieu : que Dieu fasse en lui tout ce dont lui-même ne se sent pas l'auteur, soit, et de cela il est tout prêt à rendre grâce à Dieu ; mais que chacun au moins puisse se savoir bon gré à soi-même de vouloir et de bien vouloir, et n'allons point calomnier la bonne volonté humaine, en la rapportant toujours à des motifs intéressés d'amour-propre et d'égoïsme. On dit que l'homme est une créature déchue par sa faute d'un état de perfection, et on pense expliquer par là ce qu'il y a de défectueux en elle ; mais pourquoi ne pas reconnaître que sa nature est plutôt mixte, et qu'il a par suite une double vie, la vie animale, puis une vie humaine ou sociale, et que dans cette dernière, s'il ne fait pas tout ce qu'il veut, c'est qu'il est sans cesse entravé par l'autre ? Si c'est de cela précisément qu'on se plaint, autant se plaindre que l'homme ne soit pas une



âme seulement, ou seulement un corps, au lieu d'être l'un et l'autre tout ensemble ; autant se plaindre qu'il soit un homme. Biran accepte la nature humaine telle qu'elle est, et n'entend pas qu'on la mutile, comme ces philosophes qui ne voient en elle que la sensibilité, ou comme les stoïciens qui ne veulent voir que la volonté. Mais le christianisme, à son tour, a-t-il raison d'opposer à cette exaltation de la volonté humaine l'entière humiliation et l'anéantissement de celle-ci, pour faire place à la grâce, et de prononcer la déchéance de l'homme coupable, pour fournir à Dieu l'occasion de le racheter généreusement et de le délivrer du péché ? Maine de Biran ne croit pas avoir besoin d'un rédempteur, et, s'il réclame Jésus-Christ, c'est seulement comme médiateur entre Dieu et l'homme ; s'il l'invoque, c'est comme un appui, parce que nous sommes faibles, mais non parce que nous sommes malades et que nous avons besoin d'un médecin, et encore moins parce que nous sommes criminels, et que nous cherchons à gagner l'indulgence de notre juge. Maine de Biran ne demande point pardon : de quoi en effet, et à qui donc ? mais il implore aide et assistance. Est-ce la faute de l'homme, si Dieu l'a fait âme et chair, et d'une chair si faible ? Raison de plus, au contraire, pour lui tendre une main secourable. Aussi le christianisme séduit Maine de Biran par sa doctrine métaphysique plutôt que proprement religieuse. L'Évangile selon saint Jean, si plein de la philosophie de l'école d'Alexandrie, est commenté pour lui par son jeune ami Loyson, et ensuite par lui-même. Il obtient communication, l'automne de 1819, des manuscrits de Proclus que Victor Cousin publiera bientôt, et il les cite. Là, Dieu devient le Verbe, le Logos, et l'âme peut s'unir à lui, en sortant d'elle-même, en s'élevant au-dessus d'elle-même par le ravissement de l'extase. Et de même que le mysticisme alexandrin n'excluait pas le platonisme, ni le stoïcisme, ni même un certain sensualisme, et les conservait en les com-

plétant, si Maine de Biran finit par implorer comme une infusion de l'esprit et de l'amour divin dans notre âme, c'est sans renoncer à celle-ci et à son activité, et sans renoncer non plus au corps ; mais il ajoute et superpose, pour ainsi dire, au reste de son édifice philosophique Dieu comme une sorte de couronnement.

Si le christianisme n'est accepté qu'à demi pour le dogme par notre philosophe, à plus forte raison pour le culte. Les démonstrations publiques ne sont point l'affaire de cet homme intérieur, et, s'il assiste parfois aux cérémonies religieuses, c'est seulement, avoue-t-il en 1817, « pour l'édification ». Les sacrements eux-mêmes, qui ont quelque chose de matériel, ne plaisent guère non plus à cet amateur de la vie purement spirituelle, et il ne les reçoit que sur son lit de mort. Mais les pratiques toutes personnelles sont naturellement de son goût : les œuvres de bienfaisance, et surtout les lectures pieuses et les méditations ; en mars 1815, à la campagne, il commence ses journées par un chapitre de l'Écriture sainte ; plus tard, il y joint l'*Imitation*, si fréquemment citée dans son journal avec saint Paul, saint Augustin, Fénelon ; enfin il aime de plus en plus la prière. Mais ici encore l'observateur de soi-même, le psychologue perce sous le philosophe religieux ; on dirait qu'il fait l'essai des pratiques chrétiennes, comme auparavant des maximes stoïques et jadis des préceptes et des conseils sensualistes. Semblable à un savant qui suit le cours d'une expérience, il note scrupuleusement les effets sur lui d'une lecture et d'une méditation religieuse, ceux d'une oraison. Ainsi, même lorsqu'il paraît le plus s'abandonner à Dieu, il ne se livre pas entièrement, il réserve une partie de soi pour étudier l'autre, il assiste en curieux à sa propre conversion, c'est-à-dire à l'attitude nouvelle que prend son âme, lorsqu'elle se tourne vers Dieu, et l'invoque, et surtout croit l'entendre répondre à son appel. Bien plus, il craint d'abord qu'on ne



soit dupe de certaines illusions, en s'imaginant être ravi et absorbé en Dieu dans l'extase, et que tout cela ne soit souvent qu'affaire de nerfs et excitation des organes. Au mois d'août 1818, il approuve qu'on recherche les « causes naturelles » de la mysticité, tant il est vrai que, lorsqu'on ~~n'a~~ n'a plus conscience d'être soi-même cause de certains états par sa propre volonté, on ne sait plus s'ils viennent de Dieu ou d'une disposition favorable de notre machine. Le magnétisme et ses effets l'intéressent donc, ne fût-ce que pour ne pas confondre les vrais états de grâce avec d'autres où le surnaturel n'est pour rien, où la nature au contraire, et la nature physique, ne joue que trop son jeu (13 mars 1822). On trouve même chez lui quelque chose d'analogue au spiritisme, comme lorsqu'il se demande s'il n'y aurait pas, en dépit du corps, une communication directe entre les âmes ; et chaque année, le 23 octobre, jour anniversaire de la mort de Louise Fournier, sa femme bien-aimée, il ne manque pas de faire un pieux pèlerinage, soit sur sa tombe à Saint-Sauveur, près de Grateloup, soit simplement dans un cimetière, s'il se trouve à Paris, et cela jusqu'à la fin de sa vie, même après 1814, où cependant il s'est remarié ; il s'entretient en esprit avec elle, comme aussi plus tard avec son jeune ami Loyson, lorsqu'il le perdit le 27 juin 1820. Mais, à part ces douces croyances, le mysticisme de Maine de Biran ne fait point tort en lui au philosophe ni au psychologue ; les vérités qu'il a cru saisir auparavant, il se contente de les limiter, mais ne les laisse point échapper pour cela ; en outre, il considère la région vague et infinie de la mysticité comme un nouvel objet d'examen ; il y porte ses habitudes d'esprit, ses besoins de clarté et de précision, et s'il n'a peut-être affaire qu'à une nuageuse vapeur, il s'efforce au moins d'en mesurer les contours, d'en estimer la consistance, et même d'en analyser les éléments.

5. Conclusion. — Maine de Biran est donc à la fois psychologue et métaphysicien ; mais sa métaphysique reste subordonnée à sa psychologie. Non seulement c'est celle-ci qui le mène jusque-là, et même jusqu'au mysticisme, mais, une fois arrivé à ce point, l'observation de lui-même reprend ses droits, et encore un peu on dirait qu'il n'a reçu ces hautes doctrines dans son âme que pour en étudier plus commodément les effets, demeurant toujours, comme il aime à le dire, *sui conscius*, *sui compos*, gardant la conscience de lui-même, restant maître de lui, soit que sa sensibilité physique, soit que la grâce divine l'entraîne hors de son centre pour le rapprocher de la matière ou pour le ravir en Dieu. En outre, Maine de Biran ne traverse jamais un système, sans en retenir et en conserver quelque chose. Le sensualisme lui paraît bientôt insuffisant ; il contient néanmoins de bonnes parties, auxquelles notre philosophe ne voudra jamais renoncer : jusqu'à la fin il reconnaît l'influence du physique sur le moral de l'homme ; jusqu'à la fin il est très sensible au plaisir d'une belle journée, ou même d'un rayon de soleil, et d'un état du corps allègre et dispos, et il en fait une condition essentielle du bonheur. Ce n'est pas la seule, sans doute, et souvent, lorsqu'elle manque, il en est réduit à ne compter que sur lui-même, et il s'efforce de s'occuper, de s'intéresser, de se passionner intérieurement ; c'est alors qu'il reconnaît les services que peut rendre le stoïcisme. Il le réserve pour les jours de pluie au dehors, et surtout de brouillard ou d'orage au dedans de soi ; il s'en sert aussi comme d'un bouclier contre les coups de la vie. La religion n'est admise qu'en dernier lieu, pour compléter ces moyens, non pour les remplacer : où ceux-ci font défaut, c'est elle qu'il invoque, mais les autres remèdes de l'âme continuent d'être employés. A peine si, dans de rares moments, on peut dire d'elle qu'une fois entrée dans son âme, c'est pour l'envahir tout entière :



le plus souvent notre philosophe sait fort bien lui faire tout juste sa part. Pour marcher dans la vie, il s'est contenté d'abord des appuis extérieurs ; il s'aperçoit bientôt qu'avec cela on peut encore tomber ; il ne les rejette pas cependant, car il en a éprouvé la solidité en de certaines occasions ; mais il y ajoute d'autres appuis, intérieurs et plus solides, la résistance, la force propre de l'âme ; ceux-ci lui paraissent fléchir à leur tour, et c'est alors qu'il se tourne vers Dieu, mais sans renoncer à rien, sans rien renier de ce qu'il a pratiqué auparavant. Il demandait trop à la nature, en la chargeant toute seule de son bonheur ; il demandait peut-être trop aussi à sa volonté. Mais la nature lui avait cependant donné quelque chose, et il s'en souvient toujours ; il devait aussi beaucoup à lui-même, à son effort propre et personnel, et il ne l'oubliera pas. Dieu ne sera invoqué que pour le surplus qui manque. Biran fait ainsi par avance de l'éclectisme, en s'appuyant pour cela sur la psychologie. Mais, — et ceci devait le distinguer de Victor Cousin, et constituer surtout son originalité, — le côté intellectuel des choses l'attire toujours moins que le côté moral et religieux. Dans la sensation, il étudie, non pas les objets qu'elle représente, mais la façon dont lui, le sujet, s'en trouve affecté, impressionné. Il y cherche son plaisir, son bien-être, son bonheur ; et c'est à ce point de vue qu'il juge la philosophie sensationniste et qu'en partie il la condamne. Dans le stoïcisme ensuite, ce qu'il approuve, ce n'est pas le caractère profondément rationnel que le système prête à tout l'univers, c'est la force et la vigueur qu'il donne intérieurement à l'âme ; en Dieu même, comme en nous, ce qui importe, c'est la volonté, et non pas la raison (n'admettre en Dieu que l'intelligence, c'est être athée), et il parle avec une égale déférence de la personne-moi d'où tout part, et de celle où tout aboutit, la personne-Dieu. Mais cette volonté n'étant pas, à beaucoup près, toute-puissante en nous, qui lui don-

nera la force qui lui manque ? La force vient de l'amour : que Dieu aime notre âme, et qu'il soit aimé d'elle, rien alors ne nous sera impossible, pas même (car c'est de cela qu'il s'agit toujours) d'atteindre ici-bas le parfait bonheur. Biran avait passé à côté de la raison sans s'y arrêter ; mais la volonté propre ne pouvant le satisfaire, comme il ne voulait pas cependant redescendre jusqu'à la sensibilité physique ou organique, il ne lui restait qu'un parti à prendre : se hausser jusqu'à l'amour de Dieu, jusqu'à la charité. Sensibilité, volonté, charité, trois choses de même ordre, et dont la troisième est comme un mélange des deux autres, mais un mélange qui les épure et les exalte, qui les sublime. Aussi n'est-on pas trop surpris que le lecteur des philosophes du XVIIIe siècle, qui lisait déjà cependant Fénelon en 1794, finisse par commenter ou méditer, dans les dernières années de sa vie, le chapitre XIII de l'épître de saint Paul aux Corinthiens sur la charité, et l'évangile le plus métaphysique et le plus mystique à la fois, celui de saint Jean, le disciple bien-aimé de Jésus.

---

# CHAPITRE II

## Ampère (1)

### (1775-1836)

1. *Ses enthousiasmes* (p. 163). — 2. *Classification des sciences* (p. 168). — 3. *Passivité et activité de l'âme* (p. 173). — 4. *Le subjectif et l'objectif* (p. 177). — 5. *Monde phénoménique et monde nouménique* (p. 180). — 6. *Hypothèses métaphysiques et religieuses* (p. 184).

1. Ses enthousiasmes. — Ampère rappelait souvent à son fils qu'il avait eu trois grandes joies dans la première partie de sa vie : le jour de sa première communion d'abord, puis le jour où retentit dans ses montagnes aux environs de Lyon la nouvelle de la prise de la Bastille, enfin le jour où il lut pour la première fois l'*Éloge de Descartes* par Thomas. Il en garda jusqu'à la fin le triple enthousiasme de la religion, de la liberté et de la science.

Son âme religieuse eut cependant plus d'un accès et plus d'une crise d'incrédulité. Six mois après sa confirmation, dans l'église Saint-Jean de Lyon, il est déjà saisi par le doute. Plus tard, lorsque, après une attente délicieuse de trois ans et quatre mois, il épouse enfin, à vingt-quatre ans,

(1) A.-M. Ampère, *Essai sur la philosophie des sciences*, 1834 et 1843 ; — Barthélemy Saint-Hilaire, *Philosophie des deux Ampère*, 1866 (lettres à M. de Biran, mémoire de l'an XII, etc.) ; — Mme E. C., *Journal et Correspondance d'André-Marie Ampère*, 1 vol., 1872 ; — Mme H.-C., *André-Marie Ampère et Jean-Jacques Ampère, correspondance et souvenirs*, 2 vol., 1875 ; — A. Bertrand, *Un Discours inédit d'André-Marie Ampère*, 1885 (Annuaire de la Faculté des lettres de Lyon, 327-348) ; — Sainte-Beuve et Littré, *Rev. des Deux-Mondes*, 15 févr. 1837 ; — J.-J. Ampère, *Introduction à la philosophie de mon père*, 1855 (*Philos. des deux Ampère*, pp. 1-191) ; — A. Bertrand, *Psychologie de l'effort*, 1 vol., 1889.

le 6 août 1799, Julie Caron, tous deux se marient en secret devant un prêtre, chose rare à cette date (Maine de Biran s'était contenté, en 1795, d'un mariage simplement civil). Mais ses croyances sont dès lors assaillies d'objections contre lesquelles il se défend mal, bien qu'il les méprise : « Il me semble, dit-il, que je me noie dans un crachat. » Et, après la mort de sa jeune femme, pendant la désolation d'un veuvage qui le frappe en pleine félicité, le malheur l'éloigne encore plus de Dieu, et il entre dans une longue et pénible période d'incertitude, de 1804 à 1816 environ, traversée par les épreuves d'un second mariage mal assorti. D'amères réflexions sur son bonheur perdu lui font perdre du même coup sa confiance en la bonté divine; mais il ne cesse de sentir douloureusement cette autre perte, jusqu'à ce qu'il la répare. Il choisit le jour de sa fête, la Saint-André, 30 novembre 1816, pour donner plus de solennité à son retour à Dieu, et, huit ans après, il en parle encore à son fils avec une pieuse émotion. La crise n'a pas duré moins de douze ans, à la grande tristesse de ses amis de Lyon, Bredin, Ballanche, etc., qu'il a lui-même autrefois prêchés et convertis, et qui s'efforcent de le convertir à son tour, comme plus tard quelques-uns d'entre eux, éloignés de nouveau de la religion, auront besoin encore d'être ramenés par Ampère redevenu fidèle : émouvantes fluctuations de ces âmes sincères, éprises et tourmentées du divin, ballottées entre l'incrédulité et la foi, ne sachant pas mieux se tenir à l'une qu'à l'autre, et ne trouvant de repos final que dans cette dernière. Elles ne peuvent se résoudre à tout croire du christianisme ; elles se résignent encore moins à n'en rien croire du tout.

Ce perpétuel souci des choses religieuses s'allie chez Ampère, comme bientôt chez les catholiques libéraux, avec l'enthousiasme de la liberté. Il n'a que quatorze ans et demi, lors de la prise de la Bastille; son père, négociant retiré, applaudit au triomphe des idées nouvelles et accepte les fonctions de juge de paix dans un quartier de Lyon. Il continue, pour son malheur, de les exercer pendant le triste siège de 93. La ville est prise, et le magistrat jeté en prison, et bientôt mené à l'échafaud, le 23 novembre 1793. Dans son testament, écrit la veille, on lit ces belles paroles : « Je pardonne ma mort à ceux qui l'ont ordonnée ou provoquée, à ceux même qui s'en réjouissent. » Et il ne souhaite qu'une chose, c'est qu'elle soit, ainsi que celle de tant d'autres, « le sceau d'une réconciliation générale entre tous nos frères », c'est-à-dire tous les Français. Son fils pardonna comme lui : la Révolution l'a privé d'un père, il ne la maudit pas pour cela ; il sait faire une distinction entre les idées et les événements, et demeure fidèle à la liberté. Le jour du sacre de Napoléon, le 11 brumaire 1804, il écrit de Paris, où il vient de s'installer, et sa lettre ne témoigne aucune joie de cette fête. Plus tard, en 1814, on ne sait s'il souffre le plus de l'invasion de la France, qu'il avait prévue, ou de l'oppression que le despotisme impérial fait peser sur les poitrines; et, en 1815, partagé entre son amour de la patrie et sa haine de la tyrannie, il se demande, — et combien sont comme lui! — de quel côté doit-il tourner ses vœux. Mais, s'il ne peut avoir aucune admiration pour l'empereur, en revanche la vue du célèbre Lafayette, avec qui il dîne une fois en 1805, lui fait éprouver une émotion si profonde, que treize ans après, en 1818, il en parle encore à son fils, comme au premier jour. Cet homme est pour lui « le libérateur de l'Amérique » ; et bientôt, lorsque les colonies espagnoles s'insurgent à leur tour, il salue avec le même enthousiasme leur indépendance, et voit un héros dans Bolivar. De même, en Europe, tous ses vœux sont pour la Grèce, qu'il ne faut pas laisser périr, et en décembre 1826 son fils, qui se trouve à Bonn, est sûr de lui causer une grande joie en lui racontant une collecte faite par les étu-

diants entre eux pour les Grecs, à la suite d'une allocution grave et touchante de leur professeur Niebuhr : « Je doute, ajoute-t-il, qu'on se soit permis la même chose à Paris, sous Charles X, le roi très chrétien et très constitutionnel. »

Enfin Ampère a, toute sa vie, l'enthousiasme de la science. Sa religion n'y met point obstacle ; et, lors de ses grands malheurs, il se console par le travail autant que par la méditation et la prière. Après la mort sanglante de son père, l'étude des langues, latin, grec et toscan, puis de la botanique, put seule le tirer de l'accablement morne et stupide où il était tombé. Ce père aussi avait tant fait pour lui : il s'était retiré de son commerce, pour élever lui-même à la campagne un enfant dont l'intelligence montrait, comme celle de Pascal, une étonnante précocité; il avait compris que son rôle était de s'effacer, de mettre seulement entre les mains de son fils les livres et les instruments nécessaires, et de le laisser s'instruire seul : Ampère n'eut, en effet, d'autre maître que lui-même. Plus tard encore, après la mort si prématurée de sa jeune femme, le 13 juillet 1803 (ce mariage tant désiré dure un peu moins de quatre ans), pour le sauver du désespoir il ne lui faut rien moins qu'une étude qui prend l'homme tout entier, et il s'adresse à la métaphysique. Il s'occupe, l'année 1804, d'un *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, sujet mis au concours par l'Institut, et pour lequel Biran eut le prix le 22 avril 1805, Ampère n'ayant pu terminer son travail. Sur la fin de 1804, il quitte le lycée de Lyon pour venir à Paris, où il est successivement répétiteur d'analyse, puis professeur à l'École polytechnique, en 1804 et 1809, membre de l'Académie des sciences en 1814, professeur au Collège de France en 1820. Dès 1808 on le nomme inspecteur général de l'Université, et c'est dans une de ses tournées d'inspection qu'il meurt à Marseille, à l'infirmerie du lycée, le 10 juin 1836. Après les mathématiques, où il excelle, sa grande passion est



la chimie, grâce à la lecture des livres de Lavoisier, dès 1799 ; en 1809, il soutient de sa science et de son autorité Gay-Lussac et Thénard, qui viennent de découvrir le chlore; en 1811, il prend la défense de Davy, qui a découvert à Londres deux nouvelles substances combustibles, en décomposant la potasse et la soude, que l'on croyait des corps simples : « Moi aussi, dit-il, je les ai vu débrûler et rebrûler ». En 1814, il est devancé par Gay-Lussac dans l'analyse de l'iode, qui se trouve être avec le chlore et le fluore, comme « un quatrième oxygène », ainsi qu'Ampère le conjecturait le premier; la même année, il songe à une loi qui ferait prévoir à priori les rapports fixes suivant lesquels les corps se combinent ; en 1816, il publie une nouvelle classification des corps simples, et en 1818 il regrette toujours que son occupation principale n'ait pas été la chimie. Mais la physique lui réserve des découvertes autrement glorieuses et grandioses. Le 21 juillet 1820, Œrstedt, physicien danois, met hors de doute l'action exercée par un courant électrique sur l'aiguille aimantée; à ce premier fait Ampère en ajoute deux autres, encore plus importants, l'action semblable d'un courant électrique sur un autre courant électrique, et celle de la terre elle-même sur les courants électriques, comme elle agissait déjà sur l'aiguille aimantée; mais tous ces faits deviennent dans son esprit systématique la suite et la confirmation d'une vaste théorie, dont la grande loi de l'électro-magnétisme, établie par lui, est le principe, et bientôt le télégraphe électrique la plus merveilleuse application. Les sciences naturelles l'attirent aussi; à ses moments perdus, en 1824 par exemple, il est séduit par les hypothèses de Geoffroy Saint-Hilaire sur certaines transformations du crâne et des vertèbres, et en 1832, au Collège de France, il les soutient en dépit de Cuvier. Au milieu de tant d'études, une large place est faite cependant à la philosophie. De 1804 à 1820, il ne cesse de

s'occuper d'un tableau psychologique, où toutes nos opérations intellectuelles se trouvent réduites à quatre systèmes. Cent fois il y revient pour le corriger, le perfectionner, sans parvenir à en faire autre chose qu'une puissante ébauche, qui ne peut jamais le satisfaire. En 1812, il projette de la publier comme une *nouvelle logique;* mais, l'année suivante, il fait une découverte capitale, dit-il, en métaphysique. En 1818, il revient à son projet d'*Éléments de logique*, et il en trace le plan pour un cours à l'École normale. Il a sans cesse ce même sujet présent à l'esprit, soit dans sa correspondance avec Maine de Biran, à partir de 1805, soit dans ses discussions à la société philosophique que celui-ci réunit chez lui à Paris, par deux fois, en 1814-1815 (peut-être même dès 1811), et en 1816-1817, où assistaient Royer-Collard, Guizot, Stapfer, Cousin, etc. On en retrouve les traces dans les lettres d'Ampère, publiées avec celles de son fils par M^me^ H. C., en 1875, après un autre livre, *Journal et Correspondance d'André-Marie Ampère*, publié par M^me^ E.-C., en 1872, mais surtout dans de véritables dissertations adressées à Maine de Biran, de 1807 à 1812, publiées avec des fragments, en 1866, par Barthélemy Saint-Hilaire, sous le titre de *Philosophie des deux Ampère*. Lui-même est interrompu dans ses travaux philosophiques par la découverte d'Œrstedt, en 1820; mais il les reprend en 1829, bien qu'à un autre point de vue, et peut enfin achever un grand ouvrage, dont le premier volume paraît en 1834, et le second en 1843 : *Essai sur la Philosophie des sciences ou Exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines.*

2. Classification des sciences. — Le philosophe chez Ampère, il le reconnaît lui-même, conserve à dessein les habitudes du chimiste et du naturaliste. L'analyse des faits, telle sera sa méthode favorite, en opposition à la synthèse, trop



souvent arbitraire, que Locke et Condillac, en dépit de leurs déclarations, avaient toujours pratiquée. En outre, le succès de Linné, de Jussieu et de Cuvier dans les sciences naturelles, grâce à leurs classifications, lui fait entreprendre une œuvre semblable en philosophie; et pour la compléter, toujours à l'exemple des naturalistes et aussi des chimistes, il invente une nomenclature nouvelle. On peut, dit-il, classer soit *les objets de nos connaissances*, — et c'est le travail du savant, — soit *nos connaissances elles-mêmes ou nos sciences*, — et déjà cette tâche demande un savant doublé d'un philosophe, — soit enfin *les opérations ou les facultés de l'âme*, par lesquelles toutes les sciences s'acquièrent, — et c'est là proprement l'œuvre du philosophe. — De ces trois classifications, en effet, la première s'établit par l'étude du monde extérieur ou de la nature; la seconde, par l'étude de ce monde encore et de la pensée qui le connaît; la troisième, enfin, par l'étude de la pensée seulement. Avant d'examiner cette dernière partie, qui est purement philosophique, rappelons la seconde, qui est scientifique et philosophique à la fois, et qui remplit tout l'*Essai sur la Philosophie des sciences*.

Ampère se trouve devant toutes les sciences particulières à peu près comme Jussieu devant les genres de plantes déjà classées par Linné. Jussieu continue la classification de Linné; il groupe les genres en familles, puis les familles en classes, et les classes elles-mêmes en embranchements. Ampère a devant lui plus que des espèces et des genres, mais de véritables familles de sciences; avant de passer de celles-ci aux classes, il interpose, comme Cuvier, les ordres, ce qui lui fournit un cadre de plus; puis il distingue des sous-embranchements, et enfin des sous-règnes, avant les règnes eux-mêmes. C'est par ceux-ci qu'il commence son exposition, comme par le point de vue d'où le regard embrasse le plus

de choses; mais il n'y est parvenu que peu à peu. Ainsi lorsqu'un édifice est construit, le regard en aperçoit d'abord le faîte, et s'abaisse ensuite graduellement aux étages inférieurs, qui vont s'élargissant jusqu'à la base.

Les naturalistes distinguent deux grands règnes: le règne végétal et le règne animal. De même la science comprend le monde physique ou la nature (*cosmos*), et l'homme intellectuel et moral, ou la pensée (*noos*); de là les SCIENCES COSMOLOGIQUES et les SCIENCES NOOLOGIQUES.

Chacun de ces règnes comprend deux sous-règnes : ce sera, pour la nature, d'un côté tout ce qui ne vit pas, de l'autre tout ce qui vit: sciences *cosmologiques proprement dites* et *physiologiques*. Les premières comprennent deux embranchements, celui des sciences *mathématiques* (qui se subdivisent en *mathématiques proprement dites* et *physico-mathématiques*), et celui des sciences *physiques* (qui se subdivisent en *physiques proprement dites* et en *géologiques*). Viennent ensuite les sciences du premier ordre, qui correspondent aux classes: arithmétique et géométrie, mécanique et uranologie, etc.; puis du deuxième ordre, puis du troisième, qui correspondent aux ordres, aux familles, etc. Les sciences *physiologiques* comprennent de même deux embranchements : sciences *naturelles*, avec l'étude des plantes, ou *phytologie* (soit pour les connaître, *botanique*; soit pour les utiliser, *agriculture*), et l'étude des animaux, *zoologie*, aux deux mêmes points de vue (*zoologie proprement dite* et *zootechnie*); et sciences *médicales*, qui sont ou *physico-médicales* (étude de la santé et des moyens de la conserver, *physique médicale* et *hygiène*), ou *médicales proprement dites* (étude de la maladie et des moyens de guérir, *nosologie* et *médecine pratique*), etc.

Le règne des SCIENCES NOOLOGIQUES, à son tour, a deux sous-règnes, selon qu'on étudie l'homme seul ou la société humaine: sciences *noologiques proprement dites*, et sciences *sociales*.



Les premières ont deux embranchements, selon qu'on étudie les opérations de l'âme en elles-mêmes ou leur exercice et leur produit au dehors: sciences *philosophiques*, qui deviennent elles-mêmes *philosophiques proprement dites* (avec la *psychologie* et l'*ontologie*), et *morales* (avec l'*éthique* et la *thélésiologie*); sciences *nootechniques*, qui deviennent *nootechniques proprement dites* (avec la *technesthétique* et la *glossologie*, étude de tous les arts, et, en particulier, de ce chef-d'œuvre de l'art humain qui est le langage), et *didagmatiques* (avec la *littérature* et la *pédagogique*, les deux moyens d'instruction pour l'homme). D'autre part, le sous-règne des sciences *sociales* a comme embranchements: l'étude des peuples et du gouvernement des peuples, sciences *ethnologiques* et *politiques*, les premières qui se subdivisent en *ethnologiques proprement dites* (avec l'*ethnologie* et l'*archéologie* (étude du caractère des peuples dans le présent, et aussi dans le passé au moyen des monuments), et *historiques* (avec l'*histoire* et l'*hiérologie*, c'est-à-dire encore l'histoire, mais des religions); quant aux sciences *politiques*, elles deviennent, selon qu'elles étudient les conditions d'existence matérielle pour un État ou les conditions d'une société proprement humaine, *physico-sociales* (avec l'*économie sociale*, car à la fin Ampère ne dit plus *économie politique*, et l'*art militaire*), et *ethnégétiques* (étude des lois et de leur application, *nomologie* et *politique*).

Sans nous enfoncer davantage dans un détail qui ne s'arrête qu'aux dernières subdivisions, remarquons chez Ampère ce parti pris de retrouver dans la science exactement les mêmes degrés de classification que dans l'histoire naturelle: règnes, embranchements, classes, ordres, familles, genres, espèces. Convaincu de l'excellence de ces cadres, où l'on avait si heureusement fait rentrer et disposé tous les animaux et végétaux, il pense que ce qui avait réussi là réussirait aussi

bien avec toutes nos sciences : elles sont un miroir fidèle de la nature ; les divisions qui conviennent à la nature doivent donc se retrouver dans une œuvre de l'esprit qui est calquée sur elle. En outre, Ampère pousse la rigueur du mathématicien et du logicien jusqu'à n'admettre à tous les degrés que des couples de sciences ; celles-ci vont deux par deux dans sa classification, chacune ne marche qu'accompagnée de sa suivante, qui dépend d'elle comme l'application dépend de la théorie ou la servante de la maîtresse. Et le tableau dichotomique qu'il présente n'est pas aussi artificiel qu'on aurait pu craindre, en réfléchissant à la rigueur des conditions imposées ; si c'est une gageure, elle a été tenue assez heureusement. Ampère raconte qu'il a d'abord groupé les sciences trois à trois, puis quatre à quatre ; ce n'est qu'au printemps de 1831 qu'il les groupe deux à deux. Il travaille à cette classification depuis 1829 surtout, s'occupant des sciences cosmologiques cette année même, et noologiques l'année suivante. Il l'expose dans son cours au Collège de France en 1831-1832, et, au mois d'août 1832, il la rédige en commun avec un professeur de Clermont, M. Gonod, et le premier volume est prêt à paraître en décembre 1833, au grand regret d'Ampère, qui vient d'imaginer trop tard un perfectionnement nouveau. Ces dates ne sont pas indifférentes ; car, pendant les années 1829 et 1830, Auguste Comte enseigne une autre classification des sciences, et commence à la publier à partir de 1830 ; toutefois, en 1837, Littré, son futur disciple, l'ignorait encore, puisqu'il ne parle, avec admiration d'ailleurs, que de celle d'Ampère. Comte, afin d'assurer un caractère plus scientifique, pense-t-il, à l'étude de tout ce qui se rapporte à l'homme, rattache immédiatement, sous le nom de sociologie, la science des choses humaines aux sciences précédentes, biologie, chimie, physique, etc., tandis qu'Ampère maintient la séparation cartésienne en deux règnes, cosmologique et noologique, c'est-à-dire l'étendue ou la matière, et la pensée ou l'esprit. Il déclare aussi d'ailleurs que l'étude de l'homme ne doit venir qu'après celle de la nature, parce que l'étude de son intelligence, de ses sentiments, de ses passions, suppose celle de ses organes et du monde qu'il habite.



3. Passivité et activité de l'ame. — Dès 1804, Ampère réduit à quatre toutes nos opérations intellectuelles : *sentir*, *agir*, *comparer pour classer*, enfin *expliquer par des causes*. Plus tard, peut-être en 1813, sûrement en 1817 (lettre du 28 mars), il les groupe aussi deux à deux, en distinguant ce qui se passe dans l'esprit *avant* et *après* l'acquisition du langage. C'est reconnaître, d'une part, l'importance et la nécessité des termes généraux pour exprimer les idées qui sont, en effet, des idées générales. D'autre part, c'est étendre bien au delà des bornes ordinaires le domaine de la vie psychologique, puisqu'il y fait place, avant que l'enfant parle, à tout un monde de sensations et déjà même à une certaine conscience du moi. Et Ampère ne se contente pas d'observer les enfants ; les animaux sont aussi appelés en témoignage pour l'étude de cette vie psychologique si rudimentaire encore. Ici c'est l'analyse qui éclaire et instruit le savant, une analyse semblable à celle des chimistes, comme tout à l'heure il employait de préférence pour sa classification les cadres des naturalistes.

Toute sensation est à la fois représentation de quelque chose et affection de plaisir ou de douleur. Tantôt l'un des deux éléments domine, tantôt l'autre ; mais les deux se trouvent toujours ensemble. Les sensations du goût et de l'odorat sont surtout affectives ; pourtant elles deviennent aussi représentatives chez l'aveugle, par exemple, qui dans la boutique d'un pharmacien reconnaît les médicaments à l'odeur, chez le botaniste qui porte certaines plantes à ses narines et parfois à sa bouche pour les discerner, chez le chien

de chasse qui sent par le flair les traces du gibier. Par contre, les sensations de la vue et du toucher, qui sont surtout représentatives, ont commencé par être affectives, et le sont même encore parfois : la lumière et les couleurs impressionnent agréablement les yeux du petit enfant, et le rouge suffit pour mettre certains animaux en fureur. Règle générale, dans toute sensation l'habitude seule a flétri la partie affective, pour le plus grand avantage de la partie représentative, que, sans cela, l'autre couvre et dérobe.

Ampère analyse aussi les perceptions formées de plusieurs sensations. Il montre comment à chaque sensation présente s'ajoute le souvenir des sensations semblables antérieurement éprouvées, qui renforcent et complètent cette dernière. A l'Opéra italien vous avez beau tendre l'oreille : le chant n'est pour vous qu'une suite de modulations ou de notes, et non pas de mots ; mais prenez en main le livret et suivez des yeux les paroles qu'on chante : ces caractères vus et lus réveillent en vous comme un écho des sons correspondants, et ceux-ci donnent un sens à l'air que vous écoutez ; vous entendez maintenant chaque mot, et même chaque syllabe, dans la voix du chanteur. Ampère donne le nom de concrétion à ce curieux phénomène que lui avait signalé Laplace, et qu'il explique si bien par cette addition d'anciennes sensations que la lecture renouvelle, aux sensations présentes qui sans cela ne suffiraient pas à produire une audition parfaite. Il montre aussi comment deux séries de sensations, assez complexes l'une et l'autre, peuvent trouver place ensemble dans l'esprit sans se confondre, et se déroulent parallèlement. Un ouvrier poursuit son travail manuel tout en causant ; il est attentif, d'un côté, aux paroles qu'il entend et à ce qu'elles signifient, et il y répond ; d'un autre côté, ses mains continuent leur besogne et font à propos tous les mouvements que l'ouvrage demande. C'est là un cas très perfectionné déjà ; Ampère étudie aussi des cas plus simples, les associations d'images visuelles, tactiles, auditives, qui demeurent unies par le seul fait qu'elles se sont une fois produites ensemble, et qui plus tard, dans des circonstances à peu près pareilles, se reproduisent toujours en bloc avec une régularité mécanique qui nous donne l'illusion de la conscience et de la mémoire chez les animaux : est-on sûr cependant qu'ils reconnaissent toujours les sensations qu'ils ont éprouvées, et qu'ils les reportent à un certain moment de leur passé ?



C'est qu'Ampère distingue avec un soin extrême un premier système de connaissances, tout sensitif, et un second, le système actif. Jusque-là l'être sentant n'a pas le sentiment du moi ni de sa propre durée ; il est tout entier à la sensation présente, ou plutôt, puisque celle-ci est toujours jointe au souvenir des sensations antérieures, son moi est comme répandu et absorbé dans toute la masse de ses sensations ; il y subsiste à l'état diffus, et ne s'est pas encore condensé et concentré en lui-même à part. Ceci exige une révolution véritable, qui s'opère avec le premier effort, lorsque l'être sentant agit enfin ; l'effet de cet effort est pour lui de se détacher de la sensation, de s'en distinguer et d'avoir conscience de soi. Le moi, qui était tout à l'heure, par exemple, odeur de rose, selon un mot de Condillac que rappelle Ampère, n'était pas encore lui-même. Ils le devient de plus en plus par son attention aux objets et à leur impression sur lui. Non content de voir, d'entendre, il regarde maintenant, il écoute, dit Ampère, et son fils corrige après lui le vers bien connu de Delisle sur le visiteur égaré seul et sans lumière dans les catacombes de Rome :

Il ne voit que la nuit, n'entend que le silence.

Le silence et la nuit s'offrent en effet à sa vue, à son ouïe, mais lorsqu'il a d'abord regardé et écouté. La mémoire présente les mêmes cas, comme le prouve l'expression « je me rappelle »

(je fais moi-même appel à mes souvenirs), et cette autre, un peu vieillie, mais si juste, « il me souvient » (cela me revient tout seul à l'esprit). Une preuve aussi que dans la perception il y a deux choses, la sensation, et l'attention ou l'effort qui se porte sur elle, c'est que souvent le souvenir n'est pas égal pour les deux : on se souvient d'un certain effort qu'on a fait, on ne se souvient plus de ce qui en était l'objet. La nuit, dans le rêve, on n'a plus de perception actuelle ni des objets ni du moi ; alors les sensations passées reviennent et sont comme présentes, de même les sentiments passés qu'on avait du moi ; ou plutôt il n'y a pas plus de passé qu'il n'y a de présent, il n'y a plus d'objet ni de sujet nettement distinct ; avec l'activité de l'âme, avec l'effort, disparaît la vraie vie psychologique et tout ce qu'elle produit, et l'on retombe dans un état simplement sensitif ou passif. Ampère distingue, contre Maine de Biran, l'effort, qui n'est pas toujours la sensation musculaire, celle-ci pouvant exister sans lui, comme lorsqu'on saisit le bras d'un petit enfant, et qu'on le secoue ; l'enfant reste passif dans ce mouvement, dont il n'est pas cause, et ne prend pas pour cela conscience de lui-même, de son moi. Ajoutons enfin que l'activité n'est jamais pleine et entière, et qu'elle ne peut s'exercer sans rencontrer une résistance et ressentir en soi une passivité qu'elle subit ; c'est dire qu'au sentiment du moi se joint aussitôt la sensation de quelque chose qui n'est pas moi, d'un non-moi, comme on dit, qui n'en existe pas moins. Maine de Biran avait analysé ce système actif de nos connaissances, ainsi que le premier, purement sensitif, en même temps qu'Ampère. Celui-ci le savait, et marque ainsi la différence entre eux dans une lettre d'août 1806 : « Ma manière de concevoir les phénomènes intellectuels est plus simple, et, à ce qu'il me semble, plus d'accord avec les faits ; mais elle n'élève point l'âme autant que la sienne, et ne donne pas une si haute idée de cette



force innée de la volonté, libre par essence, dont il fait découler toutes ses explications. »

4. Le subjectif et l'objectif. — Ampère, en effet, ne se détourne pas, comme Maine de Biran, vers la volonté, ce qui l'eût conduit à une doctrine morale, voisine du stoïcisme ; il s'enfonce dans l'étude de l'intelligence et de la raison, et se contente d'une théorie plutôt intellectuelle. Il est assez préoccupé, on le voit dans une lettre du 18 septembre 1810, des conséquences fâcheuses et funestes que peut avoir la psychologie comme on l'entend d'ordinaire. N'enferme-t-elle pas chacun de nous dans son âme, comme dans une prison solitaire, dont il lui est impossible de sortir ? Le moi existe sans doute ; et encore de quelle sorte d'existence ? purement apparente et de surface ? ou fondamentale et substantielle ? Mais les choses, n'en avons-nous aussi que des représentations dont nous pouvons toujours douter, parce que ce ne sont que nos sensations, nos modifications, lesquelles ne nous assurent pas de l'existence des objets réels ? Ampère, qui est un savant, se montre moins disposé qu'un simple psychologue à faire bon marché du monde extérieur. Le monde de Copernic et de Képler, de Galilée, de Lavoisier, de Jussieu, dont il connaît, dont il découvre même les lois, ce n'est pas lui qui en mettrait en doute la réalité objective. Aux justes réclamations du savant s'ajoutent les protestations non moins légitimes de l'homme en faveur des autres hommes, ses amis ou ses semblables, qui existent bien aussi en eux-mêmes, et qui ne sont pas de simples groupes de sensations en lui seul. La morale, encore plus que la science, se refuse à accepter une psychologie qui mène droit à l'idéalisme, c'est-à-dire pour Ampère au scepticisme, et il est très inquiet de cette conséquence. L'Écossais Reid déjà, en bon père de famille, n'entendait pas que sa femme, que ses enfants n'eussent d'existence que

comme de simples images ou hallucinations de son propre cerveau. C'est le bon sens qui parle ainsi, et Ampère, de crainte que la psychologie ne creuse un abîme entre chacun de nous, c'est-à-dire le moi, et tous les autres êtres et objets, cherche, comme il dit, « un pont » qui permette de rejoindre ceux-ci, de rentrer en communication avec eux et de s'assurer de leur existence.

Si pourtant cet abîme était imaginaire, si rien ne nous séparait des réalités extérieures, « un pont » serait inutile, et c'est ce que prétendait Reid. Nous saisissons du premier coup les objets, selon lui, nous en avons l'intuition directe et immédiate, grâce à la perception. On aurait tort de croire que celle-ci nous ramène à nous seuls, et qu'elle se réduise à de simples sensations ou modifications de notre âme. Elle n'est pas si simple ni si vide, elle contient quelque chose de réel extérieurement, sur quoi nous avons prise et que nous tenons par elle, et que nous ne devons pas laisser échapper. Maine de Biran est bien de cet avis, mais pour un seul genre de perceptions et non pour toutes : il réserve à la sensation musculaire le privilège de nous faire connaître autre chose qu'une sensation pure et simple ; grâce à elle nous connaissons une réalité, et même deux, la nôtre et celle du dehors. A quoi bon, s'il en est ainsi, se tourmenter pour la solution d'un problème qui ne se pose même pas ? Vous vous imaginiez ne connaître que vous au monde, et vous vous en plaigniez : regardez-y de plus près, vous connaissez véritablement et vous, et vos semblables, et les objets qui composent la nature.

Par bonheur Ampère, grâce à ses amis de Lyon, paraît avoir connu Kant, avant d'être informé à Paris de la philosophie écossaise, et c'est ce qui l'empêche d'accepter, comme Maine de Biran, l'expédient trop commode de Reid. Il l'écarte en 1812. Si nous avons, en effet, la connaissance immédiate des réalités extérieures aussi bien que de nos sensations propres, quelle



différence y a-t-il entre les unes et les autres ? Celles-ci, de l'aveu de tous, sont entièrement subjectives, sans doute parce que nous en avons immédiatement conscience. Mais, s'il en est de même des autres, ne deviennent-elles pas aussi subjectives ? Vous voulez que les réalités bénéficient des mêmes conditions de certitude que ce qui se passe uniquement, exclusivement en nous ; vous les faites ainsi rentrer en nous, vous les réduisez à n'être également que des sensations ; elles cessent d'être des réalités ; et alors en êtes-vous plus avancés avec la certitude que vous leur attribuez ? Demander pour les objets de la connaissance scientifique la même adhésion, ni plus ni moins, que pour ce que nous ressentons et éprouvons en nous-mêmes, c'est dégrader et dénaturer ces objets, leur ôter le caractère d'objets intellectuels et réels à la fois, et les faire tomber à l'état de sensations variables et incertaines ; c'est changer en apparence purement sensible la réalité intelligible, et en simple phénomène ce qu'on donnait pour un noumène. Le problème subsiste donc tout entier : comment la psychologie nous permettra-t-elle de rétablir les communications qu'elle-même a rompues, semble-t-il, entre le moi et toute réalité extérieure ? Car le sentiment de l'effort ne nous donne lui-même que deux apparences de réalité, qui ne sont certainement pas les réalités véritables : un moi qui nous apparaît comme un tissu de sensations, et un monde extérieur qui nous apparaît également tout revêtu de qualités sensibles ; mais le ciel de Newton n'est pas celui que chacun de nous peut voir, par une nuit étoilée, avec ses propres yeux, et le moi dont nous avons à chaque instant conscience n'est sans doute pas non plus l'autre moi, intime et profond, qui subsiste toujours pendant le sommeil et les rêves, la substance réelle du moi, l'âme, enfin, dont la spiritualité et l'immortalité importent si fort à la morale. Immédiatement nous ne percevons que le monde phénoménique et le moi phénoménal :

reste à établir l'existence du monde nouménique, et celle du moi nouménal.

5. Monde phénoménique et monde nouménique. — C'est à l'activité du moi qu'Ampère rapportait déjà la conscience que celui-ci prend de lui-même. Cette activité va lui fournir encore l'explication des idées et du langage. Répondant là-dessus à M. de Bonald : l'homme, disait-il, ne conçoit point des idées parce qu'il parle ; mais il parle parce qu'il conçoit, et les signes ne pourraient faire concevoir ce qu'on n'a pas encore conçu. Il s'étonne qu'un philosophe spiritualiste cependant traite l'âme comme une chose inerte, recevant tout du dehors, ainsi que le soutiennent sensualistes et matérialistes. Ceux-ci ne voient au dehors que des choses particulières, rien de général : ils n'admettent donc aussi dans l'âme que des sensations particulières, point d'idées. Les partisans des idées, à leur tour, ceux du moins qui ne comprennent que ce même mode, tout extérieur et matériel, d'acquisition de la connaissance, se croient forcés, pour admettre des idées dans l'âme, de supposer d'abord des types ou des exemplaires de ces idées, comme autant de réalités hors d'elle. Ampère ne l'entend pas ainsi, précisément parce qu'il va, non pas des objets à l'âme, ou des choses à la pensée; mais il s'établit d'abord, en bon psychologue, dans le sujet pensant, et s'occupe ensuite d'en sortir pour atteindre le réel.

L'esprit se plaît à faire, entre les objets qui lui apparaissent, des comparaisons, non pas toujours seulement pour observer et noter les parties qui peuvent leur être communes ; on explique bien ainsi l'idée comparative d'oiseau, par exemple : c'est tout animal qui a des ailes, un bec, des pattes, etc. (Ampère remarque même, comme une condition de cette association et réunion de parties communes, une séparation et dissociation préalable, que l'homme seul



semble capable de faire, non pas l'animal). Mais comment expliquer l'idée de couleur, par exemple ? Qu'est-ce que le rouge, le bleu, le jaune ont de commun, j'entends matériellement, comme une partie qui pourrait se détacher de l'ensemble ainsi que les ailes se détachent du corps de l'oiseau ? Ici l'idée générale consiste donc surtout, manifestement, dans l'acte de l'esprit qui rapproche l'une de l'autre les différentes sensations de l'œil, et les réunit sous un même nom. Le mot exprime à la fois cet acte de rassembler des sensations, et le fait d'une ressemblance entre elles. Cette idée d'ailleurs est inséparable des éléments mêmes qui la fournissent, c'est-à-dire de nos propres sensations, ou des choses telles qu'elles nous apparaissent, c'est-à-dire de leurs apparences en nous, dans notre organisme et dans notre esprit. Aussi disons-nous qu'il y a sans doute dans les objets quelque chose qui nous les fait apparaître colorés, chauds ou froids, etc., mais eux-mêmes ne sont pas précisément cela. Nous ne devons pas transporter en eux comme des qualités qui leur appartiennent ce que nous savons fort bien ne tenir qu'à la constitution de notre être sensible.

Il n'en est pas de même de certains autres rapports. Voici, par exemple, trois branches d'arbre : je remplace celle du milieu, ou deux d'entre elles, ou même les trois par des feuilles ou par des fruits : les objets sont changés et avec eux leur aspect sensible ; mais ce qui ne change pas, c'est leur position et leur nombre. Voici trois oranges vertes, et deux autres jaunes : je dis que celles-ci sont mûres et les premières non ; mais cette différence ne m'empêche pas de les compter ensemble et de trouver qu'elles sont trois et deux, c'est-à-dire cinq, et qu'il y en a plus de vertes que de jaunes, ou moins de jaunes que de vertes. Quelle ressemblance, d'autre part, entre cinq hommes et cinq étoiles ? Aucune, sinon que j'en compte cinq d'un côté et cinq aussi de

l'autre. Il y a donc des rapports indépendants de toute ressemblance ou différence physique et matérielle entre les objets, indépendants de la nature des objets, et qu'on peut détacher de ceux-ci, pour les considérer à part : ce sont les rapports de position et de nombre. Rien ne montre mieux cette séparation que l'exemple célèbre du géomètre aveugle Saunderson. Comment connaissait-il les objets ? par le toucher. Et leur forme, ronde, carrée, triangulaire, etc.? toujours par le toucher. Mais les rapports de position et de nombre, qu'il savait extraire de là, se trouvaient exactement les mêmes que ceux qui étaient extraits des objets que nous voyons : ce qui lui venait du toucher coïncidait donc avec ce qui nous vient de la vue, preuve certaine que ce que l'on connaît ainsi ne tient ni à la nature du toucher ni à celle de la vue, et peut aisément s'en abstraire. Que fera-t-on cependant des rapports ainsi abstraits ? Va-t-on les laisser en cet état d'abstraction, et les étudier seulement pour eux-mêmes comme font les mathématiciens ?

Ampère s'en servira pour un tout autre usage : il souffre de se sentir, avec ses sensations et même l'activité de son moi qui se distingue d'elles, dans un monde d'apparences sans réalité certaine. Il cherche « un pont » entre ces apparences ou ces phénomènes et les réalités, qu'il appelle d'un nom kantien, les noumènes. Il suppose les noumènes et y croit fermement, mais ne sait comment les atteindre. Ce pont, le voilà trouvé : ce sont les rapports aperçus dans les phénomènes, mais qui n'en dépendent pas, et que cette indépendance rend propres, à moins qu'ils ne demeurent en l'air sans application réelle, à être transportés à certains noumènes, c'est-à-dire aux réalités véritables. Et les astronomes et les physiciens peuvent se rassurer, aussi bien que les géomètres : le ciel et le monde qu'ils conçoivent, si différents à tant d'égards du monde et du ciel qui nous apparaissent et



que nous percevons, se trouvent atteints et saisis, d'une façon tout à fait certaine, par ces rapports nécessaires de grandeur établis entre eux. Le vrai ciel, qui est en même temps le ciel réel, est bien celui dont Copernic, Képler et Galilée ont calculé les dimensions ; c'est là le ciel intelligible, ou qui parle à notre intelligence, et que celle-ci comprend, le ciel « nouménique » enfin ; l'autre n'est que phénomène et objet des sens. Ampère insiste de préférence sur les rapports de grandeur qui valent pour le monde physique ; mais il pense la même chose d'autres rapports, ceux que Malebranche appelait rapports de perfection, valables pour l'âme et pour Dieu.

Mais qu'on n'aille pas croire ensuite que les réalités nouménales sont immédiatement perçues, comme le voudrait Reid : nous ne percevons ainsi que des apparences, rien de plus ; le reste est d'abord le produit de tout un travail de notre esprit, et se trouve ensuite, par son indépendance à l'égard des données sensibles, l'expression de la réalité vraie. Qu'on n'aille pas non plus, comme fait Kant « désobjectiver » ces rapports, les rattacher à la constitution de notre esprit, sans qu'ils aient ailleurs aucun autre fondement, aucune réalité : un tel idéalisme n'est pour Ampère qu'une sorte de scepticisme, dont le moindre tort est toujours d'enfermer l'homme dans cette prison du moi, quand même on l'élargirait jusqu'à lui donner toute l'étendue de l'esprit humain ; il la trouve encore trop étroite et veut en sortir. Remarquons toutefois qu'Ampère prend les mots de phénomènes et de noumènes dans leur sens étymologique, qui n'est pas le sens kantien : cela veut dire, pour lui, objets variables de la sensibilité et objets fixes de l'intelligence, ou bien objets de nos sensations ordinaires et objets de la science. Les noumènes sont donc intelligibles et connaissables scientifiquement, au moins par ces rapports, connus à l'occasion des phénomènes, mais qui valent surtout pour les noumènes, tandis que Kant compre-

nait dans le même monde phénoménal et les phénomènes, objet de nos sensations, et les lois de ces phénomènes, objet de la science, et qui sont les rapports d'Ampère ; Kant ne transportait donc pas comme lui ces rapports aux noumènes, c'est-à-dire à la substance du monde, de l'âme et de Dieu, mais déclarait tout ceci inconnaissable, et seulement objet de croyance ou de foi morale.

6. Hypothèses métaphysiques et religieuses. — Dieu est une bien jolie hypothèse, disait avec un sourire le géomètre Laplace ; il craignait qu'on ne s'en servît à tout propos dans les sciences comme d'une explication trop commode. Mais Ampère pense sérieusement que ce serait beaucoup déjà, si l'on pouvait assurer aux grands objets de la métaphysique et de la religion le même degré de probabilité qu'aux grandes hypothèses de la science. Il « hypothétise » donc, c'est son mot, la matière, substance du monde, l'âme, substance du moi, enfin Dieu ; il les suppose, mais, s'il peut établir que, sans de telles suppositions, tout chancelle et tout croule dans le monde physique et moral, au-dessus de lui, autour de lui, en lui-même, il n'en demande pas davantage. On se contente à moins dans les sciences, dit-il avec son autorité de savant à qui les théories scientifiques n'en imposent pas. Pourquoi le ciel de Copernic, de Galilée, de Képler, est-il le vrai ciel? parce qu'il est l'hypothèse qui rend le mieux compte des apparences célestes, et cela suffit pour que nous n'en doutions pas. Le monde, dit Ampère, est fait pour donner des idées aux esprits ; le monde des apparences, sans doute, sur lequel les esprits travaillent, et ne réussissent à le rendre intelligible qu'à grand renfort d'hypothèses. Mais, grâce à celles-ci, un Copernic, un Galilée, dit-il encore, ont eu raison contre l'univers; c'est-à-dire le monde qu'ils supposent se trouve plus scientifique et plus vrai que le pêle-mêle d'apparences, le



chaos de phénomènes, qu'ils avaient d'abord sous les yeux. Ainsi, tandis que des philosophes comme Leibniz et Kant, admirateurs exclusifs de la démonstration mathématique, ou rêvaient de la transporter en métaphysique, ou désespéraient d'en obtenir jamais une semblable dans ce domaine, un savant, Ampère, commence par réduire à sa juste valeur la certitude dans les sciences, où elle n'est que la haute probabilité d'une hypothèse, et elle ne souhaite rien de plus pour les noumènes, en particulier pour l'âme et pour Dieu.

Ce n'est pas seulement l'existence de l'âme et de Dieu, qu'Ampère admet à titre d'hypothèses, sans lesquelles tout serait inexplicable, hypothèses certaines par conséquent ; mais il considère de la même façon tout leur cortège de croyances morales et religieuses. En juillet 1818, il écrit que les plus nobles facultés de l'homme, ces facultés qui s'élèvent à l'infini, seraient de vrais contresens, si elles ne se rapportaient pas à un autre monde, si elles n'avaient pour se déployer que la durée bornée de la vie présente. Cet argument en faveur de l'immortalité de l'âme l'a frappé tout jeune, comme il frappe aussi son fils à dix-huit ans, et celui-ci rappelle les paroles d'Ampère : « Tant de millions d'hommes, qui ont passé sur terre tout occupés de travaux matériels pour vivre ou vivant dans des contrées sans civilisation, possédaient ces mêmes facultés par lesquelles d'autres se sont élevés à la connaissance de la nature, d'eux-mêmes et de leur Créateur ; ces facultés, ne les auraient-ils donc possédées que pour qu'elles ne se développassent jamais ? Cette supposition est trop injurieuse à l'intelligence divine. » Enfin le christianisme même est parfois considéré par Ampère comme une hypothèse, la plus sublime, et, dit-il, la seule qui rende raison de tant de phénomènes, miraculeux et autres, dans la nature et surtout dans l'homme. La création lui paraît aussi la seule hypothèse possible sur l'origine du monde.

Ainsi donc Ampère s'efforce d'établir la vérité de la religion et celle de la science par la même argumentation philosophique, comme il embrassait l'une et l'autre avec le même enthousiasme. L'enthousiasme, dira aussi son fils en 1818, est la chose à laquelle je crois le plus en ce monde. Ampère, après avoir quitté Lyon, se plaint en 1805 qu'à Paris tout le rapetisse, tous lui paraissent dépourvus d'enthousiasme. Il est jeune encore, il n'a que trente ans ; mais cette jeunesse d'esprit et de cœur, il la conserve toute sa vie. Chaque fois qu'une vérité nouvelle lui apparaît dans les sciences, c'est aussitôt pour lui comme un trait de lumière sur un champ infini de découvertes, et il est toujours prêt à s'élancer pour le parcourir. Ainsi dans un discours de 1801 au collège de Bourg, où déjà il parle d'électricité et de magnétisme ; ainsi en 1814, en 1818, lorsque les progrès de Davy, de Gay-Lussac, de Thénard, en chimie l'attirent dans la même voie avec l'ambition de les dépasser. Mais la science vaut surtout à ses yeux par les bienfaits qu'en retirera l'humanité ; et c'est ce qui la rend, au dire de ses amis chrétiens, plus séduisante et plus dangereuse pour lui. « Il ne voit dans la civilisation, écrit Bredin en décembre 1805, que le développement des forces et des facultés humaines, un moyen d'avancer les sciences, la liberté civile, l'indépendance des nations : tels sont ses dadas », tandis qu'autrefois il en attendait plutôt « le perfectionnement de l'homme sous le rapport moral ». La vérité est qu'Ampère ne sépare pas les deux choses. « On ne doit pas craindre, écrit-il le 10 mars 1817, le développement de l'industrie, et les inventions de machines, de procédés pour abréger le travail... Il faut encourager ce progrès jusqu'à ce que le dernier agriculteur ait de bons aliments, de bons vêtements, des habitations salubres, etc. Souhaitons que ces idées se développent et se multiplient. » En tout cas, elles ne font pas tort en lui à des préoccupations d'un ordre supérieur : car c'est à la même



date qu'on trouve, dans plusieurs lettres à son ami Brédin, les exhortations et les effusions les plus religieuses, sur les sacrements qu'il vient de recevoir, sur la fête de Pâques qu'il se prépare à célébrer. Le souci du progrès scientifique et industriel s'allie fort bien chez Ampère avec le mysticisme. C'est qu'il y a dans cette âme comme un trop-plein d'activité, de générosité et de bonté qui ne demande qu'à s'épancher au dehors ; il a beau le répandre dans les sciences, il en a toujours de reste, pour l'humanité, pour la religion. Il faut que son âme se prenne à quelque chose d'élevé, et s'y attache tout entière. « Je n'étais pas né, disait-il lui-même en 1811 dans un accès de désespoir en se rappelant toutes ses infortunes, pour ce vide d'amour. » Et ses amis le connaissaient bien, comme Bredin qui écrit en avril de la même année : « Cet homme, à qui les douleurs n'ont pas été épargnées, ne pourra jamais s'habituer au malheur des autres ; il veut partager leurs maux, il veut s'en charger et les porter tout seul. » Ampère venait de lui dire : « Je posséderais tout ce qu'on peut désirer au monde pour être heureux, il me manquerait *tout*, le bonheur d'autrui. » Et plus tard, déjà malade et près de mourir, comme Bredin évitait de lui parler métaphysique, afin de ménager sa santé : « Ma santé ! s'écria-t-il, il doit bien être question de ma santé ! Il ne doit être question entre nous que de ce qui est éternel. » Tel fut l'homme qui avait été si bien jugé d'avance et deviné par les deux personnes qui l'aimèrent le plus dans sa jeunesse : sa première femme, lorsqu'elle lui écrivait avec une simplicité charmante : « Ton âme est ce que j'aime en toi : elle n'est pas ordinaire » ; et son père qui, à la veille de monter sur l'échafaud, écrivait dans son testament : « Mon fils, il n'y a rien que je n'attende de lui. »

---

## CHAPITRE III

# Royer-Collard (1)

**(1763-1845)**

1. *L'homme d'Etat* (p. 188). — 2. *Philosophie de la sensation; ses défauts* (p. 192). — 3. *Philosophie de la perception; ses avantages* (p. 195). — 4. *Essai de métaphysique positive* (p. 199).

1. L'homme d'État. — L'homme politique chez Royer-Collard prime le philosophe, et lui donne une autorité qu'il n'aurait peut-être pas eue de lui-même. Il ne consacra d'ailleurs à la philosophie que deux ans et demi de sa vie active. Mais cela suffit pour que Victor Cousin affectât ensuite de se réclamer sans cesse de lui comme d'un maître; on aurait dit qu'il voulait se mettre lui-même à couvert de ce nom considéré (« Votre maître, lui répondra un jour Royer-Collard, il y a longtemps que je l'ai été », ajoutant sans doute, à part lui, qu'il était bien aise de ne l'être plus). Mais Jouffroy, qu'il avait cependant fort malmené vers 1818, se faisait aussi un devoir de recueillir et de publier, en 1828, ses fragments avec une piété de disciple.

La jeunesse de Royer-Collard avait été studieuse et austère, au fond de la Champagne, près de Vitry, dans une famille

(1) *Discours d'ouverture du cours de 3e année* (déc. 1813), *et fragments des leçons de Royer-Collard*, publiés dans les *Œuvres de Thomas Reid*, traduites par Th. Jouffroy, 1828, t. III, pp. 327-450, et t. IV, pp. 273-426, pp. 426-452; Ch. de Rémusat, *Disc. de réception à l'Académie française*, 7 janv. 1847 (*Critiques et études littéraires*, t. II, pp. 322-362); M. de Barante, *Vie politique de M. Royer-Collard, ses discours et ses écrits*, 2 vol., 1861; H. Baudrillart, *Publicistes modernes*, 1862, pp. 64-129; Sainte-Beuve, art. du *Constitutionnel*, 9 fév. 1863 (*Nouveaux Lundis*, IV, 262-276); E. Faguet, *Politiques et moralistes du XIXe siècle*, 1891, 1re série, pp. 257-307.



toute janséniste. Il en garda peut-être une certaine étroitesse d'esprit, mais aussi une force et une vigueur de raisonnement, développée déjà par la logique, et que l'exercice des mathématiques devait accroître encore : lorsqu'il argumentait contre des idées adverses, il paraissait irrésistible. La Révolution de 1789 l'enthousiasma, car c'était un homme de « l'ancien temps, mais non pas de l'ancien régime »; et il devint membre de la Commune de Paris, avec Danton, qui était presque du même pays. En avril 1797 jusqu'au 19 août, il siège au Conseil des Cinq-Cents, comme député du département de la Marne; mais son élection est cassée au coup d'Etat du 18 fructidor. Du moins il a fait entendre à ses collègues dans son unique discours du 26 messidor (14 juillet) un nouveau mot d'ordre, pour remplacer celui de Danton sur l'audace : « dites plutôt de la justice, et puis de la justice, et encore de la justice! » De 1797 à 1803, il accepte d'entretenir avec Louis XVIII une correspondance secrète sur ce qui se passe en France, et, après l'établissement de l'Empire, tyrannie militaire et élective, sans conditions ni limites, il n'espère plus qu'en ce prince pour restaurer une monarchie parfaite, c'est-à-dire la royauté que limiteraient des lois fondamentales. M. de Fontanes le nomme cependant professeur d'histoire de la philosophie à la Faculté des lettres de Paris, pour y enseigner le spiritualisme auquel Napoléon est favorable comme à une doctrine de gouvernement. « Il s'élève, dit-il, dans mon Université une nouvelle philosophie très sérieuse, qui pourra bien nous débarrasser des idéologues, en les tuant sur place. » Ce qui fit dire à Royer-Collard : « L'empereur se méprend; Descartes est plus intraitable au despotisme que Locke. » Son enseignement dure de déc. 1811 à mars 1814. Sous la Restauration, Royer-Collard préside la Commission d'instruction publique, du 15 août 1815 au 29 déc. 1818; il est le maître de l'Université.

En 1816, il devient à la Chambre des députés le chef des

doctrinaires, c'est-à-dire de ceux qui veulent ériger le nouvel état de choses en système et en doctrine, et qui essaient de fonder, comme le dit plus tard Rémusat, « la philosophie de la Charte ». Celle-ci leur paraît concilier pour toujours l'autorité royale ou la légitimité, et la liberté. Ne sont-elles pas l'une et l'autre « les conditions absolues de notre gouvernement », parce que ce sont aussi « les besoins absolus de la France »? Et sitôt que l'une des deux semble menacée, Royer-Collard se tourne contre ceux de qui vient le péril, quels qu'ils soient. En 1816, il est pour Louis XVIII contre une Chambre plus royaliste que le roi, et qui ne se soucie guère de la Charte; en 1828, élu dans sept collèges électoraux, il est pour les députés contre le roi, trop infatué de sa prérogative royale, et il présente à Charles X l'adresse des 221. Ce n'est pas toutefois un partisan de la liberté sans bornes : la liberté civile lui paraît suffisante, et il restreint le plus possible la liberté politique. Ainsi la loi électorale du 18 février 1817, qui est en grande partie son œuvre, et qui règnera plus de trente ans en France, tient la richesse pour la meilleure garantie, et la seule, des aptitudes de l'électeur, de son jugement libre et éclairé; et le suffrage ainsi déterminé et restreint, il ne consent pas qu'on l'élargisse même après 1830. « La démocratie coule à pleins bords », avait dit en 1821 M. de Serres; même après la Révolution de 1848, Guizot dira encore de ce flot montant de la démocratie, qu'il faut à la fois, pour sauver le pays, comme font les Hollandais avec leurs digues et leurs canaux contre le flot de la mer, « l'accueillir et le contenir » : en accueillir le moins possible, ce qu'on ne peut empêcher, et contenir fortement le reste. D'autre part, Royer-Collard conserve avec un soin jaloux, ainsi que Guizot, l'hérédité de la pairie : un peu d'aristocratie de convention, fiction indulgente de la loi, lui paraît nécessaire. Et, pour justifier ces institutions, il allègue non pas la nécessité ou l'utilité du



moment, mais la force et la nature des choses, et il en fait le principe immuable d'un système définitif et parfait; ce qu'avait amené le cours des événements, ce qu'il devait bientôt laisser en arrière et abandonner sans retour, cet état relatif et transitoire, le philosophe prétend lui conférer un caractère absolu. Et il autorise ses déductions de prétendus arrêts de la raison souveraine, et il prend soin de les dégager de tout fondement mystique : pendant quinze ans il soutient la légitimité contre les doctrines de Bonald et de J. de Maistre sur le roi divin des rois; et, s'il défend également la liberté, ce n'est pas qu'il y voie, comme Rousseau, une chose inviolable et sacrée, qu'il aurait dû alors respecter et révérer en toute circonstance, civile et politique, et chez tout citoyen. Chrétien convaincu pour lui-même, Royer-Collard n'apporte point dans les choses de l'État des dogmes religieux, mais philosophiques seulement, et en 1825 il combat la loi du sacrilège : les sociétés humaines, qui vivent et meurent sur la terre, n'ont pas à prendre les intérêts de la vérité, qui n'est pas de ce monde; qu'elles laissent à Dieu le soin de se faire justice lui-même, et qu'elles n'entreprennent point de le venger dès maintenant par une loi impie et matérialiste qui a l'air de douter de la vie future et de vouloir anticiper l'enfer. Royer-Collard s'en tient donc à des vérités qui lui paraissent établies par la raison, et ne les fait pas venir immédiatement de Dieu; il les donne non pas pour révélées, mais, mieux que cela, pour démontrées. L'ordre est en péril, disait-il en 1818, aussi longtemps qu'il est un mystère. Retz et Pascal pensaient au contraire que l'autorité la mieux assurée est celle dont les fondements se perdent dans une obscurité impénétrable; mais Royer-Collard, venu après le XVIIIe siècle, n'est satisfait que s'il en fait apparaître les principes au grand jour, non pas de la discussion, mais, il le croit fermement, de la démonstration.

A la Faculté des lettres, il ne fait que traduire et commenter quelques pages du philosophe écossais Reid, pendant la première année, 1811-1812; la seconde, 1812-1813, il analyse le fait de la perception; la troisième, enfin, qui est interrompue après huit leçons, en mars 1814, il examine les théories diverses sur ce même fait. Mais, en décembre 1813, il prononce un discours d'ouverture, où il expose brièvement toute sa doctrine, et qui reste longtemps le seul morceau de lui qui soit imprimé. Les fragments de ses cours, publiés par Jouffroy en 1828, ne font que développer ou compléter certaines parties, sans rien ajouter d'essentiel. Néanmoins cet enseignement de deux ans et demi, suivi par vingt à trente auditeurs, pas plus, marque la fin, non pas de la philosophie du XVIII^e siècle, mais de certaines théories de Condillac, et le commencement de ce qui allait devenir l'éclectisme ou la philosophie classique du XIX^e siècle. On trouve là cette dernière comme à sa source, avec toutes les tendances qu'elle doit manifester plus tard. Rappelons en effet que Maine de Biran et Ampère n'ont presque rien publié encore, et que le public ne lira même quelque chose d'eux qu'en 1834. Victor Cousin cependant converse et discute avec eux, au moins à partir de 1817, dans les réunions de cette société philosophique, qui date surtout de 1814, chez Maine de Biran et où ne manque pas de venir Royer-Collard.

2. Philosophie de la sensation; ses défauts. — Le philosophe du XVIII^e siècle n'est, pour Royer-Collard, ni Voltaire ni Rousseau; ce n'est ni Diderot ni Condorcet, mais uniquement Condillac, dont toute la doctrine se résume dans la *philosophie de la sensation*. Pour en finir avec celle-ci, Royer-Collard propose la *philosophie de la perception*. Il choisit le fait le plus voisin de celui dont on a cru tirer tant de choses, et un fait aussi riche et aussi fécond en conséquences que



l'autre paraît maintenant stérile et pauvre. Qu'avait-on cependant à dire contre la philosophie de la *sensation*, et quels sont en regard les avantages si grands de la *perception?*

La sensation est un phénomène relatif à la sensibilité de chacun; rien n'est plus éphémère ni plus inconsistant que la sensation; Condillac ne l'ignorait pas, et cependant c'est avec des sensations seules qu'il prétendit tout expliquer. Le moi n'est qu'une *collection de sensations*: c'est la sensation qui le produit en s'additionnant elle-même à elle-même; le moi n'est qu'une addition qui commence à la vie et finit à la mort, et dont le total varie à chaque instant de notre durée. Mais on suppose alors, selon Royer-Collard, qu'il y a des sensations avant le moi, c'est-à-dire des sensations qui ne sont pas senties; que les sensations sont des choses qui existent par elles-mêmes, comme les soldats d'un régiment ou les livres d'une bibliothèque; qu'on peut les assembler ou ne pas les assembler en collections, que chacune d'elles existe avant la collection et pourrait exister en dehors. Que reste-t-il alors du moi, sinon un mot? — Le monde à son tour, réduit lui-même aux sensations que nous en avons, devient tout au plus une *collection de qualités* sensibles, sans réalité substantielle, sans durée ni action propre. C'est une vaine fantasmagorie, une suite désordonnée d'images, sans rien qui les unisse et les soutienne. — Dieu enfin ne risque-t-il pas de n'être lui-même qu'une *collection d'effets*, lesquels ne sont même plus ses effets, puisqu'il cesse lui-même d'être une cause à part? La substance de Dieu s'évanouit, comme la substance de la nature, comme la substance de l'âme. « Le monde physique et le monde intellectuel s'écroulent à la fois: la sensation règne seule au-dessus des abîmes du néant. »

Ainsi Condillac n'est même pas un matérialiste: ce que Royer-Collard lui reproche, c'est l'idéalisme, qui devient le scepticisme, qui devient le nihilisme. Et Condillac n'est pas

seul coupable, mais tous les philosophes modernes avec lui : tous depuis Descartes ont commencé par le « je pense », et, pour s'être enfermés ainsi chacun dans son moi, ils n'ont pu en sortir ; et, pour n'avoir vu d'abord que leurs sensations ou leurs idées, ils ont mis en doute la réalité du monde extérieur. Royer-Collard le déplore surtout pour l'honneur de la philosophie : quel respect peut-elle encore obtenir du commun des hommes, après une déclaration aussi extravagante ? Il le déplore aussi pour la morale. Encore les philosophes du XVIIe siècle conservaient-ils l'existence de Dieu en même temps que la leur : ils étaient même infiniment plus sûrs de Dieu que du monde, sinon que d'eux-mêmes. Pourtant, si l'homme est seul à seul avec Dieu, il peut bien rester un être religieux, mais non pas un être proprement moral, c'est-à-dire, car c'est tout un pour Royer-Collard, un être social. La philosophie moderne, qu'elle le veuille ou non, fait de chaque homme un égoïste, parce que, le séparant du monde extérieur dont elle doute, elle le sépare en même temps de tous ses semblables, et le met, comme s'en plaignaient déjà Reid et Ampère, dans un isolement affreux. Que le monde soit nié, passe encore ; mais on nie du même coup la société humaine. Je suis seul au milieu d'un univers abstrait, ou tout au moins problématique, que mon imagination peuple de fantômes. La vie de mes semblables n'est que leur durée en moi : c'est donc une abstraction de la mienne. Mon père est un procédé de mon esprit ; le genre humain tout entier, une hypothèse. Et Royer-Collard ne peut supporter cette idée que tous les sentiments de son cœur se trouvent désormais sans objet : cette pitié généreuse que je ressens à la vue d'un être qui souffre, je la ressens pour une abstraction ; la maladie, la douleur et la mort d'autrui ne sont que des abstractions réalisées. Cela devient l'égoïsme absolu.



3. Philosophie de la perception ; ses avantages. — Royer-Collard cherche donc, comme Ampère, « un pont » pour franchir l'abîme artificiellement creusé entre chacun de nous et toute autre réalité ; et ce pont, il pense l'avoir trouvé dans la perception. Celle-ci lui apparaît non pas seule, mais avec tout un cortège de croyances à des objets qui existent au moment de la perception, qui existaient avant et existeront encore après, enfin qui sont causes de ces perceptions en nous. L'existence des objets réels, leur durée, leur causalité, voilà ce qu'implique la perception, et cela parce que, grâce à elle, nous connaissons d'abord en nous-mêmes le moi qui existe, qui dure, et qui agit.

Le moi existe, c'est un fait dont nous avons conscience. Descartes paraissait conclure de l'existence de sa pensée sa propre existence comme être substantiel : ce n'est pas là une conclusion, objecte Royer-Collard, mais je sais en même temps que je pense et que j'existe. Il n'est pas non plus de l'avis de Fichte, qui supposait d'abord le moi tout seul, pour en déduire ensuite la pensée : un moi sans pensée est un être pensant qui ne pense point, de même qu'une pensée ou une sensation sans un moi est une sensation qui n'est point sentie, une pensée sans un être pensant. Là-dessus Royer-Collard est intraitable : il ne se rend ni aux objections de Maine de Biran ni à celles d'Ampère, de peur d'être ramené malgré lui à Condillac.

Le moi n'existe pas seulement d'une façon momentanée, naissant et mourant pour renaître à chaque perception : son existence est continue et dure dans le temps. C'est là un autre fait que nous connaissons par la mémoire. Celle-ci a pour objet, non pas les choses elles-mêmes, mais les perceptions que nous avons eues de ces choses, et suppose que, entre ces perceptions passées et le souvenir présent, la durée et l'identité du moi n'ont pas été interrompues. La mémoire est donc

un retour sur nos propres opérations, nos propres sensations : « Nous ne nous souvenons que de nous-mêmes. »

Enfin le moi est une cause. C'est là un troisième fait que nous connaissons par la mémoire et la conscience réunies. Car la cause et son effet se trouvent séparés dans le temps, et il faut la mémoire pour se souvenir de la cause au moment de l'effet ; en outre la conscience montre le moi à l'œuvre et qui agit. Royer-Collard accepte les conclusions de Hume, que la causalité ne nous vient ni du raisonnement (aucun rapport logique ne subsiste entre la cause et l'effet), ni de l'expérience extérieure qui nous montre bien des successions constantes, mais non pas la production, c'est-à-dire la causalité véritable ; il reste que celle-ci nous soit donnée par la conscience. Le moi agit, et sa durée continue vient de la continuité de son action : il agit volontairement d'ordinaire, car la connaissance ne va pas sans quelque degré d'attention, et l'attention est un exercice de la volonté : « Penser, c'est vouloir. »

Ces trois notions d'existence, de durée et de cause, qui viennent de nous, qui naissent en nous, notions véritablement « indigènes », sont aussitôt adoptées par la perception qui les transporte aux objets extérieurs : le dedans nous fait ainsi comprendre le dehors. La perception commence par nous faire connaître l'étendue et la solidité ou impénétrabilité, par le moyen du toucher. Puis cette notion d'existence qu'elle tient du moi est attribuée par elle à des objets. Elle réalise impérieusement ceux-ci par un jugement absolu qui a toute la force de la nécessité. Le fait est merveilleux, avoue Royer-Collard ; mais il pense l'expliquer par une certaine induction, qui n'est pas sans doute la déduction (la réalité ne se déduit pas de nous-mêmes, de nous seuls : il n'y aurait en ce cas de réel au monde que notre pensée), mais qui est encore moins peut-être l'induction ordinaire, celle de Bacon et des savants, qui de quelques faits laborieusement triés, parfois même d'un



seul, extrait une loi valable pour tous les faits semblables : l'induction de Royer-Collard va plus loin que les faits et leurs lois ; elle prétend atteindre les existences mêmes, du premier coup, sans incertitude. Nous percevons des objets qui existent ; nous croyons à leur existence d'une façon aussi irrésistible que si nous en avions l'intuition immédiate.

Ces objets ont une existence permanente, qui ne dépend pas de la perception que nous en avons momentanément. Toujours par induction, nous transportons notre propre durée à la durée des autres, à la durée universelle et nécessaire ; celle-ci est comme un fleuve qui coule en nous, et c'est même en nous seulement que nous pouvons observer et mesurer son cours ; mais ce fleuve n'a d'ailleurs ni source, ni rives, ni embouchure. La durée se perd dans l'éternité, comme l'espace dans l'immensité. L'espace et le temps sont jugés par nous infinis et nécessaires ; nous pouvons en retirer par la pensée tout ce qu'ils contiennent, ils n'en subsistent pas moins pour cela, vides l'un et l'autre, mais toujours immuables. Ne sont-ce pas là des attributs divins, et Clarke n'a-t-il pas eu raison de voir dans la nature de l'espace et du temps une preuve de l'existence de Dieu ? Royer-Collard ne va pas jusque-là : comme nous ne percevons, selon lui, aucun attribut séparé d'une substance, si Dieu était la substance de l'espace et du temps, ces deux attributs, par cela seul qu'ils seraient connus de nous, introduiraient avec eux en nous la notion, et non seulement la notion, mais la persuasion invincible de l'existence de Dieu : Dieu nous serait connu, nous apparaîtrait aussi clairement que l'espace. Or bien des hommes, qui n'ignoraient pas l'espace, ont ignoré l'être unique, éternel et nécessaire. Pour établir l'existence de Dieu, Royer-Collard se servira donc de la causalité, et, refusant de se prononcer sur la nature de l'espace et du temps, il approuve Dugald-Stewart, qui s'était bien gardé de toute

hypothèse à ce sujet : c'est, selon lui, se montrer en cela vraiment philosophe.

Enfin les objets perçus sont des causes. C'est là une dernière notion qui vient de nous-mêmes, mais qui convient aux objets, non sans restrictions cependant. Royer-Collard songe aux enfants et aux peuples enfants qui ne voient partout dans la nature que des causes comme celles que nous sommes, c'est-à-dire des volontés. C'est l'enfance de la philosophie, dit-il avant Auguste Comte ; il faut ôter aux causes extérieures, qui sont les objets, la volonté et l'intelligence : ce qui reste sera leur causalité propre. Mais ce qui reste ainsi, nous n'en connaissons rien, sinon que c'est ce qui produit en nous les sensations d'odeur et de saveur, de couleur et de son, etc. ; il y a là dans les choses comme des puissances occultes, des pouvoirs secrets, dont nous ne pouvons rien affirmer, si ce n'est qu'ils sont et qu'ils agissent. Royer-Collard donnait d'avance beau jeu à Auguste Comte, ce terrible destructeur d'entités. Pourtant c'est à une telle causalité que notre philosophe demande ce qu'il ne trouve nulle part ailleurs, la preuve de l'existence de Dieu. Il n'invoque même pas la généralité et la stabilité des lois de l'univers ; ce n'est là qu'un objet de croyance, selon lui, qui permet aux savants d'induire. Mais les causes qu'il reconnaît partout dans la nature et qui apparaissaient d'abord comme autant de volontés locales, il les retire d'abord du monde matériel, puis les rassemble et les concentre par la raison en une volonté unique, cause première et nécessaire, « que la pensée de l'homme affirme sans la connaître, et dont elle égale le pouvoir à l'étendue, à la magnificence, à l'harmonie des effets qu'elle produit sous nos yeux ».

Ainsi la *perception* bien analysée, selon Royer-Collard, nous fait connaître et nous-mêmes, et la nature, et Dieu. Elle rétablit tout ce que la philosophie de la *sensation* avait renversé ou ébranlé. Elle fournit le fondement solide d'un système



complet, non plus hypothétique, mais réel, au moins en apparence. La perception serait donc le fait capital et central de toute notre vie intellectuelle, et on aura tort bientôt de reprocher à Royer-Collard d'avoir, en s'y confinant, enfermé la philosophie dans un trou : la perception est pour lu comme une mine inépuisable ; elle devient entre ses mains comme une condensation et une concentration de la philosophie entière.

4. Essai de métaphysique positive. — Idéalisme, scepticisme, nihilisme, conséquences nécessaires d'une philosophie de la sensation, vont donc faire place au plus complet réalisme. Pour cela il suffit d'analyser la perception, sans y rien ajouter, mais sans en rien omettre. C'est par leurs omissions que les philosophes ont tout gâté jusqu'à présent ; et Royer-Collard se félicite d'avoir enfin inauguré une étude impartiale et scrupuleuse des faits, après le règne décevant des systèmes et des hypothèses. « *Hypotheses non fingo*, répète-t-il avec Newton, Je ne fais point d'hypothèses. » Aussi la métaphysique de Leibniz ne lui paraît qu'une sublime méprise sur l'objet et les limites de la connaissance humaine, et celle de Platon n'est aussi qu'une erreur magnifique et innocente, mais cependant une erreur. L'histoire de la philosophie est humiliante pour l'esprit humain, dont elle atteste la faiblesse, bien plutôt que la puissance ; qu'elle nous serve au moins de leçon, pour nous défier des doctrines anciennes. Les désapprendre toutes est le commencement de la vraie sagesse ; car elles n'ont pas plus de rapports avec une saine philosophie que les cosmogonies des anciens avec la physique des modernes, celle de Galilée et de Newton ; et Royer-Collard invente même, par opposition à la psychologie véritable, la sienne, et, pour désigner toutes les théories antérieures, le terme méprisant de « psychogonie ».

Il sait dans quelles limites il se renferme, lorsqu'il se fait une loi rigoureuse de ne pas aller au delà des faits. On a vite atteint un fait qui explique tous les autres, sans s'expliquer lui-même : faudra-t-il, pour ne pas risquer une hypothèse, s'interdire à propos de ce dernier fait toute explication ? Sans doute, affirme Royer-Collard ; et n'est-ce pas beaucoup déjà, n'est-ce pas assez pour la science, que de rattacher les faits inférieurs à d'autres qui les dominent, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on soit forcé de s'arrêter devant l'inexplicable, et, parvenu là, d'avouer humblement qu'on ignore ? Au moins, on a « fait dériver l'ignorance de sa source la plus élevée ». Et, si quelque philosophe objecte qu'un doute plane toujours sur la certitude dont notre esprit est capable, tant qu'on n'a pas examiné celui-ci en lui-même, et qu'on ne sait pas comment il est constitué ni surtout d'où il vient, ce scepticisme tout à fait supérieur ou transcendant n'émeut guère Royer-Collard. Il l'a signalé chez Kant et déjà même chez Descartes, à cause de sa fiction d'un mauvais génie qui se plairait à tromper l'homme, et qui est, dit-il, « la machine la plus terrible avec laquelle on ait battu en ruine la vérité de nos connaissances ». Mais à cette défiance excessive où l'esprit humain serait de lui-même, Royer-Collard répond, avec les Écossais, en invoquant nos croyances naturelles, que justifient assez l'évidence commune à toutes nos facultés, et l'impossibilité où nous sommes, en fait, de douter de celles-ci, quand nous le voudrions. Son parti pris de ne hasarder aucune hypothèse, et de s'en tenir au positif de notre vie intellectuelle, l'autorise à écarter, non sans dédain, toute question indiscrète sur l'origine et la nature de notre esprit, et à prendre nos facultés pour ce qu'elles sont, bonnes sans doute et véridiques. Alors le scepticisme qu'il combat n'est plus que le « scepticisme vulgaire », qui, sans se demander si l'esprit humain en lui-même est fait pour le vrai ou pour le faux, accorde à telle ou



telle faculté seulement le privilège de la certitude, et le refuse aux autres, l'accorde à la conscience, par exemple, comme Descartes, mais le refuse à la perception, et même, pour commencer, à la raison. Royer-Collard n'entend pas qu'on fasse ainsi au scepticisme sa part ; il est pour la doctrine du tout ou rien. S'il vous plaît de douter de la perception et de la raison, vous douterez donc aussi de votre conscience ; vous avez laissé pénétrer le scepticisme dans l'entendement, il doit l'envahir tout entier. Ou bien, si vous ne voulez pas douter de votre conscience, ne doutez donc pas non plus de votre perception, ni de votre raison. C'est que Royer-Collard veut mettre hors de doute d'abord l'existence du monde extérieur : l'incertitude où ses devanciers avaient affecté de se complaire à ce sujet lui paraît le plus grand scandale de la philosophie. Non pas que personne en viendra jamais à douter sérieusement de la réalité sensible : « Mais on ne s'accoutume guère à mettre en question les faits les plus évidents, sans se persuader qu'il n'y a rien qui ne puisse et ne doive être mis en question. » Si l'on exerce les esprits à douter d'une chose aussi incontestable, de quoi ne douteront-ils pas ensuite ? Et il voyait le scepticisme, sous le couvert de l'analyse philosophique, s'attaquer à tout, ne s'arrêter devant rien, ne respecter rien. Le respect s'en va, avait-il dit mélancoliquement. Il y avait beau temps, certes, qu'il s'en était allé, et pour d'autres causes que la philosophie : déjà, sur la fin du XVII^e siècle, la fameuse lettre qu'on attribue à Fénelon ne reprochait-elle pas à Louis XIV d'avoir perdu, par sa faute, « le respect » de ses peuples ? Est-ce un moyen sûr, cependant, de restaurer dans les âmes ce respect de ce qui existe, que d'affirmer, au nom du bon sens, la réalité de ce qui a été mis en doute, et d'attribuer à de simples faits, en philosophie comme en politique, avec une induction prétendue pour toute preuve, un caractère d'absolue vérité ?

Quoi qu'il en soit, une nouvelle philosophie vient de naître en France, et Royer-Collard, plutôt que Maine de Biran et Ampère, en est le fondateur. Ceux-ci ne laissent que des ébauches inachevées, et qu'on ne publie que longtemps après, à partir de 1834. Dès la fin de 1813, Royer-Collard, dans sa leçon d'ouverture, donne au public comme le « Discours de la Méthode » du nouveau spiritualisme, lequel, il faut bien l'avouer, n'aura jamais plus tard à son actif que des fragments, des traductions et surtout des préfaces. Mais une bonne partie de ce qu'on peut lire dans les ouvrages de Cousin et de Jouffroy se retrouve déjà dans ce discours de leur prédécesseur. Ami des faits seulement, déclare-t-il bien haut, il fait cependant aussi des hypothèses, mais ne pense pas en faire, parce qu'il les appelle des inductions ; partisan de la psychologie, et d'une psychologie scientifique enfin, il est, sans le vouloir ni le savoir peut-être, surtout un métaphysicien. Ces deux caractères, qui se confondent sans cesse chez lui, reparaîtront, également mêlés plutôt qu'unis, chez ses successeurs, avec prédominance de la métaphysique chez Victor Cousin, et, chez Jouffroy, de la psychologie.

---

## CHAPITRE IV

## Victor Cousin (1)

**(1792-1867)**

1. *Le personnage* (p. 203). — 2. *Ses leçons et ses écrits* (p. 209). — 3. *Souveraineté de la raison* (p. 213). — *Philosophie de l'histoire* (p. 218). — 5. *Histoire de la philosophie* (p. 221). — 6. *Défauts de Cousin et ses mérites* (p. 223).

1. Le personnage. — Victor Cousin eut aux yeux de beaucoup un grand tort, celui de devenir littérateur, au lieu de rester philosophe. Le moyen, en effet, de prendre encore au sérieux un homme qui, à partir de 1850 surtout (il avait alors cinquante-huit ans), jusqu'à la fin de sa vie, en 1867, consacra son talent à Mme de Longueville, qui fut toujours la préférée, à Mme de Chevreuse, à Mlle de Hautefort, sans compter Mme de Sablé et Jacqueline Pascal ! Et puis n'a-t-il pas déchif-

(1) Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la Philosophie en France au XIXe siècle*, 2 vol., 1828 ; — Lerminier, *Rev. des Deux Mondes*, 9 janv. et 5 mars 1832 ; — P. Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, 1 vol., 1839 ; — R. P. Valroger, *Études critiques sur le rationalisme contemporain*, 1 vol., 1847 ; — H. Baudrillart, *Rev. des Deux Mondes*, 1er janvier 1850 ; — E. Renan, *ibid.*, 1er avril 1858 ; — Ph. Damiron, *Souvenirs de vingt ans d'enseignement*, 1859 (introd., pp. xxx, xxxix, etc.) ; — Sainte-Beuve, art. du *Constitutionnel*, 18 et 24 janv. 1867 (*Nouveaux Lundis*, X, 449-457 ; cf. art. du 4 juillet 1853, *Causeries du lundi*, VIII, 234-248) ; — Paul Janet, *Rev. des Deux Mondes*, 1er fév. 1867 ; — Charles Lévêque, *Rev. Bleue*, 2 mars 1867 ; — Em. Beaussire, *ibid.*, 5 oct. 1867 ; — H. Stupuy, *la Philosophie positive* (revue), mars-avril 1868 ; — M. Mignet, *Notice historique*, 16 janv. 1869 (*Acad. des Sc. mor. et polit.*, t. LXXXVII, p. 429) ; — P.-F. Dubois, *Fragments*, 2 vol., 1879 (t. II, pp. 56, 73, 120, 239, 299, 350, etc.) ; — X. Doudan, *Lettres*, 4 vol., 1879, *passim* ; — E. Bersot, *Victor Cousin et la philosophie de notre temps*, 1880 (*Acad. des Sc. mor. et polit.*, t. I, p. 259) ; Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, 1 vol., 1885 ; — J. Simon, *Victor Cousin*, 1 vol. 1887 (cf. art. d'Ad. Franck, *Journ. des Savants*, nov.-déc. 1886, et août 1887).

fré le *Grand Cyrus*, un roman de Mlle de Scudéry ? N'a-t-il pas raconté l'histoire du connétable de Luynes et la jeunesse de Mazarin ? Ce fut pour ceux qui ne l'aimaient guère un beau sujet de plaisanteries : Sainte-Beuve et Doudan ne les lui épargnèrent pas, dès 1852; et, en 1857, Taine en profita pour bafouer ce philosophe amoureux des dames du XVIIe siècle. Ses amis eux-mêmes regrettaient tant d'années perdues, disaient-ils, pour sa gloire, et récemment, en 1887, Jules Simon, écrivant un petit livre sur Victor Cousin, donnait au dernier chapitre ce titre amusant : *les Amours*. Renan seul avait soutenu, non sans malice, dès 1858, que c'est encore dans ces études d'âmes féminines que Cousin a montré le plus de vraie psychologie et même de vraie métaphysique. Mais il y avait, selon Doudan, une autre vieille dame, à qui on ne pardonnait pas au philosophe de faire aussi la cour : c'était l'Église catholique. Et personne, assurément, ne fut édifié, quand on vit Cousin, le vieux champion du rationalisme, assister aux sermons du Père Monsabré à côté de l'archevêque de Paris, qui le proclama, dans la chaire de Notre-Dame, le plus grand philosophe du siècle.

Cette attitude nouvelle de Victor Cousin faisait songer, par contraste, à la période déjà ancienne de 1830 à 1850. Il avait eu, jusqu'en 1848, la haute main sur la philosophie dans l'Université, et on se plaignait que cette main eût été dure. Mais aussi il avait dû défendre l'enseignement philosophique, et même le sauver : or, comme tous les sauveurs politiques, il s'était fait payer un peu cher ses services, par une sorte de dictature. Il défendit l'Université, surtout en 1849 dans les débats qui précédèrent, au sein d'une commission, la fameuse loi Falloux de mars 1850 sur la liberté de l'enseignement secondaire ; il se sépara même pour cela de celui qu'il avait appelé jusqu'alors son général : Thiers, affolé par la peur de l'émeute et de l'anarchie, se serait jeté aux genoux



de l'Église. Mais Cousin résista, et réussit à maintenir en partie les droits de l'État enseignant. Déjà en 1844, à la Chambre des Pairs, il avait lutté pour la même cause contre Montalembert ; il voulait alors conserver à l'État le monopole de l'enseignement. Responsable de cet enseignement, au moins pour la philosophie, il entendait le réglementer, le surveiller, en réprimer au besoin les écarts.

On s'est parfois apitoyé sur ces malheureux professeurs qui, par toute la France, étaient forcés de lui obéir, et recevaient le mot d'ordre de Paris. Mais se plaignaient-ils eux-mêmes autant qu'on veut le dire ? Souffraient-ils réellement dans leur indépendance ? La plupart pensaient exactement comme Cousin, et n'avaient point à se contraindre pour enseigner selon son goût; ses idées étaient devenues les leurs, c'est à ce titre qu'ils s'efforçaient de les propager, et non parce que c'étaient les idées du maître. MM. Damiron, Garnier, Saisset, Bersot, Janet, protestent, et on doit les croire, qu'ils ne se sentaient nullement opprimés ; et, si tout autre est le langage d'Amédée Jacques et parfois même de Jules Simon (ce dernier a écrit un chapitre curieux sur *le régiment*, c'était le mot de Cousin pour désigner tous ses professeurs), M. Jules Simon a regretté, depuis, cette uniformité de l'enseignement philosophique, et il conseillerait presque à l'État de la rétablir. Lorsque la révolution de 1848 éclata, MM. Waddington et Hatzfeld préparaient, sous la direction de Cousin, un *Manuel de philosophie*, qui aurait fait autorité dans tous les collèges royaux, et, en 1834, Cousin paraît avoir rédigé lui-même pour les écoles primaires un catéchisme, avec une explication toute philosophique de quelques dogmes chrétiens. Mais ce qui a fait le plus de tort à Cousin auprès des générations nouvelles, c'est l'histoire, aujourd'hui bien connue, de ses variations, et le manque de sincérité dont on est en droit de l'accuser à partir de 1842. Parlant cette année-là

de Vanini, mort autrefois sur le bûcher, il se montre, dit le malicieux Doudan, « tout plein du sentiment que le feu brûle, et que ce n'est pas toujours un métier très sûr que celui de philosophe ». On le vit donc reprendre ses leçons, qui avaient été sténographiées d'abord, puis publiées, de 1836 à 1841, par des élèves et des amis : il retranche, il ajoute, il remanie sans cesse, non pour mieux rendre une pensée qui, dans l'intervalle, aurait fait quelques progrès, mais pour laisser moins de prises à certaines attaques du dehors. Lorsque le fameux cours de 1818, *du vrai, du beau, du bien*, reparut en 1845, la première partie, la plus philosophique, sur le vrai, est soigneusement écourtée ; les deux autres, en revanche, sont considérablement accrues, surtout, en 1853, la troisième, la moins compromettante, sur le beau. On peut plaider en sa faveur les circonstances atténuantes : Cousin, justement à cause du monopole universitaire, se trouvait dans la position la plus difficile ; pour ne donner prétexte à aucune plainte ni récrimination, pour conserver à l'Université la confiance des familles, il fallait que l'enseignement philosophique surtout ne portât ombrage à personne, que tout le monde pût s'en contenter ; de là bien des concessions, qui ne le satisfaisaient peut-être lui-même qu'à moitié, et qui nous satisfont encore moins de nos jours. Cousin a fait de la philosophie une affaire d'enseignement, et d'enseignement dans les collèges, ce qui était singulièrement la gêner et l'appauvrir : pour la faire accepter partout, il l'a rendue timide, humble devant l'Église, qui ne lui en sut d'ailleurs aucun gré ; et, qui pis est, il a enrégimenté les professeurs, comme un évêque enrégimente ses prêtres (n'était-il pas appelé lui-même en 1844 par le duc de Broglie « un petit pape de la philosophie » ? ) C'était emprunter au catholicisme sa méthode d'autorité, sa discipline, avec cette inconséquence que Victor Cousin n'avait pas de doctrine personnelle à imposer,



mais seulement des entraves ; il commandait, non pas au nom d'un principe qui donne le droit de parler haut et ferme, mais en n'alléguant que des motifs d'utilité et de convenance. On pardonne à un homme de génie de se montrer autoritaire : il se croit en possession de la vérité, ce qui rend toujours un peu intolérant ; mais que penser d'un philosophe sans doctrine ? Cousin fut, en effet, surtout de 1830 à 1850, ami de la philosophie plutôt que vraiment philosophe, et amateur encore plus qu'ami, recherchant de vieux textes inconnus, pour en faire collection, goûtant de chaque système les curiosités rares ou seulement la fleur, et jetant sur tout cela le prestige de son éloquence. Et de plus en plus sa philosophie fut surtout oratoire, subordonnant la vérité, non pas même à la beauté seule, mais à une apparente utilité.

Comment donc Cousin s'était-il trouvé en possession d'un tel pouvoir ? Après la révolution de juillet 1830, en moins de trois ans, il reçut tous les titres, tous les honneurs : élu membre de l'Académie française en 1831, et nommé professeur titulaire à la Sorbonne (où il était pourtant descendu de sa chaire en juillet 1829, pour n'y plus remonter de sa vie), élu de l'Académie des sciences morales et politiques en 1832, et nommé membre du Conseil royal de l'Université, il devint, en 1834, pair de France et directeur de l'École normale. Pourtant, le matin du 28 juillet 1830, lorsque les journalistes signèrent contre les ordonnances de Charles X cette protestation, où ils risquaient leurs têtes, Cousin, dans les bureaux du *Globe*, blâma vivement une telle folie, et déclara à Pierre Leroux que, quant à lui, il jugeait la royauté légitime encore nécessaire à la France pour cinquante ans au moins, et s'en tenait au drapeau blanc. N'importe : philosophie est synonyme de raison et de liberté, et celui qui en fait profession, quelle que soit sa doctrine, fût-il un fataliste, un matérialiste même, se rouve être, en sa qualité de philosophe,

le représentant des droits de la pensée. Or pendant un an et demi, d'avril 1828 à juillet 1829, Cousin avait donné à la Sorbonne un enseignement philosophique comme jamais on n'en avait entendu en France. Les circonstances politiques le favorisaient : lui et Guizot avaient été autorisés par le ministère Martignac à rouvrir des cours fermés depuis 1820 et 1822, et, le 17 avril 1828, Cousin reprenait la parole en public après un silence forcé de près de huit ans. A la mesure de rigueur de 1820 s'était ajouté, en 1824, un emprisonnement en pays étranger. Le roi de Prusse, faisant la police de la Sainte-Alliance, donna ordre d'arrêter à Dresde, et de ramener à Berlin le professeur français qui voyageait en Allemagne. Sa mère, dont il était l'unique soutien, crut même un moment qu'on lui cachait sa mort. Mais cette mésaventure n'eut point pour lui de suites fâcheuses, sinon peut-être de le rendre prudent à l'égard des puissances, et de refroidir quelque peu son libéralisme. On le soupçonnait d'être un émissaire des sociétés secrètes de France et d'Italie. Cousin s'était d'abord affilié, en effet, aux carbonari de France, et il avait été l'ami du comte Santa-Rosa, révolutionnaire exilé du Piémont (un ami de tout cœur, et c'est la seule fois peut-être que pareille chose lui arriva). Mais on put lui reprocher, de 1820 à 1824, et Santa-Rosa le premier, d'abandonner tout pour des travaux d'érudition, de se renfermer dans l'étude des manuscrits de Proclus et autres, lorsque le besoin des temps l'appelait au dehors à une action morale et religieuse. Ce fut une déception générale, après le succès si éclatant d'un premier enseignement à la Sorbonne, de 1815 à 1820. Là, surtout de 1817 à 1820, à peine l'aîné de ses jeunes auditeurs, puisqu'il n'avait que de vingt-cinq à vingt-huit ans, il relevait, au lendemain des désastres de 1815, les courages abattus, il montrait à la jeunesse un noble emploi de son activité, une belle carrière à parcourir dans une société toute



neuve avec un gouvernement libre. Et tous ceux qui l'entendirent alors rendent témoignage de l'impression salutaire que produisait en eux cet enthousiasme juvénile : non seulement ceux qui, cinquante ans après, comme Rémusat, en parlaient avec tant d'émotion encore, et qu'on pourrait soupçonner d'un peu de complaisance pour des souvenirs si lointains ; mais des témoins qui déposaient sur le moment même, comme Augustin Thierry, dans le *Courrier français* de 1819, félicitant le jeune maître « d'avoir inspiré autour de lui le goût des travaux austères, et répandu un intérêt nouveau sur la science de l'homme moral à laquelle il rattachait comme à leur base les sentiments du patriotisme ». Cependant Augustin Thierry venait d'une autre école, et, en 1817, signant un livre, il avait écrit à la suite de son nom « fils adoptif de Saint-Simon ». Plus tard Auguste Comte lui-même, dans une lettre du 3 novembre 1824 à son ami Valat, approuvait (ce qui était mal pour un philosophe) qu'on eût fermé le cours de Victor Cousin : il n'était bon, disait-il, « qu'à fanatiser les jeunes esprits, à en faire des énergumènes et des déclamateurs ». Mais Auguste Comte, reconnaissant ainsi une influence qu'il qualifiait de révolutionnaire, lui rendait, en réalité, le plus bel hommage.

2. Ses leçons et ses écrits. — Examinons maintenant la période vraiment philosophique de sa vie. Victor Cousin naquit le 28 novembre 1792. C'est un enfant de Paris ; il est, de plus, comme il aime à le dire, un fils de la Révolution ; tout jeune, il assiste au spectacle de ses fêtes militaires et civiques, et il apprend à lire en épelant ses chansons. La gloire de Napoléon ne l'éblouit pas, dit-il, et il ne peut pardonner à l'Empire la ruine de la liberté ; l'espoir de restaurer cette liberté l'enrôle même un moment, lors des Cent-Jours, dans les volontaires royaux.

En 1810, des succès scolaires, sans exemple avant lui et même après, le désignent pour entrer à l'École normale, qui s'ouvre cette année. Son premier maître est Laromiguière, de 1811 à 1812 ; il en parle avec reconnaissance dans sa préface de 1833 ; il tient à lui dire adieu sur sa tombe, le 14 août 1837, et plus tard, en 1844, il fait inscrire d'office, sur la liste des quelques livres recommandés pour l'enseignement, ses *Leçons de philosophie*. Laromiguière lui donne au moins l'exemple d'une réaction timide contre l'autorité de Condillac. L'année suivante, en 1812-1813, Cousin entend Royer-Collard, qu'il persiste toujours à appeler aussi son maître, bien que celui-ci plus tard se montre fort peu satisfait d'un tel élève après ses aventures métaphysiques. Royer-Collard lui enseigne une psychologie prudente et superficielle, à la façon de l'école écossaise ; mais les idées de ce dernier ne sont réunies en un système que dans le discours de décembre 1813 ; aussi, le 19 juillet 1813, Cousin, dans sa thèse latine, fait encore un grand éloge de Condillac. Bientôt Maine de Biran lui apprend la réflexion sur soi-même et ce qu'elle découvre. Cousin fait partie de sa société philosophique en 1816, et il y rencontre Ampère. Biran se félicite d'avoir eu quelque influence sur le premier cours de Cousin en Sorbonne, l'hiver de 1815-1816 : « S'il chasse sur mes terres, dit-il, c'est de mon plein consentement, et j'ai ma bonne part du gibier, car mon livre sera beaucoup mieux entendu par ses disciples que par ceux de Condillac. » Mais Ampère, moins accommodant, se plaint, dans deux lettres du 28 mars et du 20 septembre 1817, que le jeune professeur se soit servi de ses idées sans le nommer. Ce même hiver de 1817, Cousin se fait présenter à M^me^ de Staël, après avoir lu sans doute, comme tout le monde, le livre *De l'Allemagne*. Lui-même, dans son cours de 1816-1817, parle de Kant, dont il entend discuter les opinions par Royer-Collard, Biran et Ampère. Ceux-ci lui donnent peut-être



quelques idées nettes sur la sensation et la perception, sur la volonté, sur la raison ; mais il veut en outre voir de près cette philosophie allemande, dont on fait tant de bruit, et deux années de suite, à ses frais, aux vacances de 1817 et de 1818, il entreprend, pour lui et pour ses élèves, le coûteux voyage d'Allemagne.

Il va d'une Université à l'autre, causant avec les professeurs, qui sont parfois de vrais philosophes, Schulze à Gœttingue, Schleiermacher à Berlin, mais surtout Hégel à Heidelberg, Jacobi et Schelling à Munich. Son intention est d'introduire en France quelque chose de leurs doctrines, ce que le génie français en pourra supporter, ou ce que son propre génie en a pu saisir. Il voit même Gœthe à Weimar, et Gœthe en 1827 dira au jeune Ampère qu'il a conservé pour M. Cousin une vive admiration. C'est à la suite de ce premier voyage que se place le cours de 1817-1818, le futur livre *du vrai, du beau, du bien*. Sur la fin de 1818, c'est-à-dire après un second voyage, notre philosophe a, dit-il lui-même, une espèce de système. Il s'y confirme sans doute, lorsqu'il étudie de nouveau, en 1819-1820, la philosophie de Kant. Mais, au lieu d'employe à le développer les loisirs que le gouvernement lui fait à partir de novembre 1820, il s'enfonce dans l'étude de Proclus, un Alexandrin, qu'il veut éditer ; il édite aussi Descartes, et commence sa traduction de Platon. Puis il fait en 1824-1825 ce troisième voyage en Allemagne, si célèbre par sa mésaventure ; mais Hégel et d'autres encore le visitent dans la chambre qui lui sert de prison, et ce n'est pas là du temps perdu pour son instruction philosophique. En 1827, Hégel à son tour vient le voir à Paris. Pendant tout un mois, du 3 septembre au 2 octobre, Cousin se fait son compagnon et son guide dans la grande ville, son introducteur auprès des hommes célèbres, Thiers, Mignet, Fauriel, toujours en causant métaphysique. Il le retient le

plus longtemps possible, retarde plusieurs fois son départ, et, ne pouvant le quitter, il monte avec lui dans la diligence, et l'accompagne jusqu'à Bruxelles, jusqu'à Cologne même. Cette conversation de plus d'un mois est pour Cousin comme un quatrième voyage en Allemagne, et non le moins profitable. Aussi, à peine se retrouve-t-il seul, qu'il se met à l'œuvre, et le 3 novembre 1827 le journal *le Globe* publie un grand article sur Platon où l'on sent enfin une philosophie un peu plus sûre d'elle-même, grâce à l'influence hégélienne. Celle-ci se manifeste surtout dans le cours qu'il reprend le 17 avril 1828. Lui-même écrit sans embarras à Hégel, pour lui faire part de son succès, et à Berlin on a beau crier au plagiat, et railler ce travestissement à la française des doctrines germaniques, Hégel est plus juste et plus vrai, lorsqu'il dit de son interprète : « Il y a mis sa sauce, si je lui ai peut-être fourni le poisson. » Ce n'est plus le système de Hégel, cependant, c'est celui de Schelling, auquel Cousin, après quelques oscillations, paraît s'arrêter dans une préface de juin 1833. Il est vrai que Hégel était mort depuis novembre 1831.

Les treize leçons d'avril à juillet 1828, comme *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, et encore plus les vingt-cinq autres de 1828 à 1829, sur l'*Histoire générale de la Philosophie*, sont certainement l'œuvre favorite de Victor Cousin. Toute sa vie il y revient sans cesse, pour la corriger et la perfectionner ; sa dernière année est encore employée à en préparer une septième édition, et, le 8 décembre 1866, cinq semaines avant sa mort, ce vieillard de soixante-quinze ans veut en lire, devant l'Académie des sciences morales, la conclusion qui demeure comme son testament philosophique. A cette œuvre capitale il faut joindre aussi trois préfaces successives, qu'il met en tête des trois éditions de ses *Fragments*, le 1er avril 1826, le 30 juin 1833, le 20 juillet 1838, en même



temps que Jouffroy publie aussi des préfaces, ou des mélanges, les années 1826 et 1833 également, puis le 29 décembre 1836, comme s'il y avait, entre les deux philosophes, rivalité ou émulation. Cousin publie une dernière édition de ses *Fragments philosophiques* en 1866 avant de mourir ; c'est la cinquième, et elle comprend cinq volumes : le premier sur l'antiquité, le second sur le moyen âge, c'est-à-dire sur Abélard, un de ses héros de prédilection, le troisième et le quatrième sur les temps modernes, et de préférence sur le cartésianisme, le dernier enfin sur la philosophie contemporaine ; il parcourt ainsi tout le champ de l'histoire, il pose au moins des jalons où personne n'avait pénétré avant lui ; il creuse parfois et fouille lui-même assez profondément le terrain, bientôt suivi et imité par des chercheurs comme lui, qui sont redevables à ses conseils et à son exemple d'une bonne partie de leurs découvertes. N'oublions pas enfin les *Dialogues de Platon*, traduits par lui ou pour lui, de 1822 à 1840, et les arguments qu'il met en tête des principaux, au moins jusqu'en 1831.

3. Souveraineté de la raison. — Cousin place au commencement de la philosophie l'observation. C'était la méthode de Laromiguière, et c'est aussi celle des savants : il faut donc la suivre, si l'on veut faire de la philosophie une science. Mais cette observation, Cousin la voudrait complète, s'étendant à l'âme entière, tandis que jusque-là les philosophes n'avaient observé d'elle qu'une partie, qu'ils prenaient arbitrairement pour le tout. Déjà Laromiguière retrouvait l'activité de l'âme jusque dans la sensation ; et Biran sentait, disait-il, dans l'effort musculaire l'action de la volonté ; les Écossais, sous le nom de croyances naturelles, rétablissaient les principes de la raison, et Ampère remettait celle-ci en honneur avec la faculté d'apercevoir des rapports. Sensation, volonté, raison,

c'était enfin l'âme tout entière : Cousin, réunissant les vues partielles de ses devanciers, se flattait d'avoir une vue totale de l'âme, et par là de pénétrer jusqu'au fond des choses.

La difficulté (Kant l'avait fort bien signalée) était de savoir ce que valent les principes de notre raison, et jusqu'où ils peuvent nous conduire. Kant avait été très frappé d'un fait, c'est que ces principes paraissent nécessaires à notre esprit ; nous les portons partout avec nous, et tout ce que nous connaissons ne nous est connu que par eux, donc par rapport à eux, c'est-à-dire par rapport à nous-mêmes. La nécessité de ces principes fut pour Kant une preuve de leur subjectivité. Ils font trop bien partie de l'homme, pour se trouver aussi dans les choses ou en Dieu ; ils sont tout à fait humains, et ne sont que cela. Or, en Allemagne même, Cousin avait rencontré des philosophes, comme Schulze à Gœttingue, qui tiraient de là un double scepticisme. D'une part Kant reconnaissait que la spiritualité et l'immortalité de l'âme, et l'existence de Dieu, échappent à toute démonstration pour ou contre, faite au moyen de ces principes ; comment nous assurer désormais de ces hautes vérités ? D'autre part, à l'égard de la nature, ces mêmes principes ne s'appliquent qu'aux phénomènes ; ils les ordonnent dans l'espace et dans le temps suivant des lois, mais ils laissent indécise la question de la substance du monde, de son origine et de sa fin : qui nous assure alors que les choses, dont nous ne savons pas ce qu'elles sont substantiellement, recevront toujours docilement, pour leurs phénomènes, les lois de notre esprit ? Enfin d'autres philosophes, comme Jacobi, également convaincus de l'impuissance de notre raison à résoudre de tels problèmes, mais voulant atteindre quand même les plus hautes vérités morales et religieuses, avaient recours à la foi. Mais Cousin ne voulait pas plus du mysticisme que du scepticisme, et d'ailleurs l'un et l'autre étaient déjà dépassés en Allemagne même par Fichte,



et surtout Schelling et Hégel. Deux partis restaient donc à prendre : ou bien accepter les conclusions de Kant sur la raison, et chercher ailleurs, dans la volonté, sous le nom de croyance ou de foi, une autre sorte de certitude (ce qui touche de bien près au mysticisme) ; ou bien revenir sur ces conclusions, reviser le procès que Kant avait fait à la raison, et remettre celle-ci en possession de l'âme, et de Dieu, et du monde. C'est le parti que suivit naturellement Cousin.

Kant avait rompu les communications entre la psychologie et l'ontologie, entre l'homme et toute réalité subtantielle, même la sienne propre. Cousin voulut rétablir ces communications, et jeter, comme il le dit, un pont entre la psychologie et l'ontologie, au moyen de la raison, comme Royer-Collard avec la perception jetait aussi un pont entre le moi et les réalités nouménales. Mais pour cela il ne faut pas que la raison soit toute subjective, Cousin veut dire toute personnelle, tout individuelle. Aussi ne l'est-elle pas non plus : c'est là le caractère de la volonté, mais non pas de la raison. Celle-ci n'est-elle pas la même chez un homme et chez un autre ? Elle ne saurait appartenir en propre à tel ou tel, puisqu'elle appartient à tout le monde. Elle se trouve donc au-dessus des personnes, elle est impersonnelle. L'universalité des principes rationnels paraît à Cousin une preuve suffisante de leur objectivité, et il entend par là leur nature ou leur origine surhumaine : ces principes sont absolus, divins, et par eux nous pouvons sûrement connaître toute réalité telle qu'elle est. Ainsi les deux principes de substance et de cause nous font concevoir avec toute certitude, en nous d'abord, mais aussi hors de nous, d'autres causes et d'autres substances, et, pour leur assurer à toutes un solide fondement, une substance suprême et une cause suprême : Dieu. La raison spéculative, que Kant avait resserrée dans les étroites limites du monde des phénomènes, Cousin l'applique à tout

ce qui est, et à ce qui est substantiellement. Loin d'être relative à l'homme, elle est en lui la manifestation, la révélation de l'absolu. « Elle descend de Dieu et s'incline vers l'homme, disait-il en 1826 ; elle apparaît à la conscience comme un hôte qui lui apporte des nouvelles d'un monde inconnu. » Et déjà dans son cours de 1817, avant le premier voyage d'Allemagne, mais après avoir lu Kant : « L'absolu apparaît à ma conscience, disait-il, mais il lui apparaît indépendant de la conscience et du moi. Un principe ne perd pas son autorité parce qu'il apparaît dans un sujet ; de ce qu'il tombe dans la conscience d'un être déterminé, il ne s'ensuit pas qu'il devienne relatif à cet être. Nous croyons à l'absolu sur la foi de l'absolu. »

L'exemple des philosophes allemands n'était pas pour le décourager : la raison, un moment contenue par Kant dans un petit domaine, reprenait hardiment l'offensive avec Schelling et Hégel, et étendait partout son empire. En France Cousin avait des motifs particuliers de faire comme eux : il continuait la tradition du XVIII^e siècle, en la complétant, pensait-il, en mettant la métaphysique enfin d'accord avec les nouvelles doctrines politiques. Avait-on assez exalté la raison et ses principes, devenus en 1789 les droits imprescriptibles, inaliénables, de l'homme ? Le culte de la déesse Raison n'était pas autre chose que l'apothéose de cette raison divine et humaine tout ensemble, en un mot, absolue ? Cependant la philosophie du XVIII^e siècle, avec la sensation pour base, n'offrait pas un appui bien ferme à ce sublime édifice. Cousin, qui acceptait les théories politiques de la Révolution, et qui avait d'ailleurs, dans sa jeunesse, la fièvre, le délire de la métaphysique, voulut leur donner une philosophie appropriée, et c'est à une telle entreprise patriotique qu'applaudissaient les jeunes gens, comme Augustin Thierry et Rémusat. Lui-même avait été un peu étonné et scandalisé, en 1817, de l'indulgence



de Hégel et de Gœthe pour ces philosophes, Voltaire, Diderot, « les enfants perdus de notre cause », disait l'un ; et, au risque de faire sourire Gœthe, il lui déclara que « le matérialisme et l'athéisme du XVIII^e siècle étaient des erreurs funestes, incompatibles avec le sentiment et les mœurs d'un peuple libre ». C'était déjà l'avis, plusieurs fois exprimé par M^me de Staël, dans son livre *De l'Allemagne*, et, dès 1815, Cousin inaugurait sa campagne philosophique, en proclamant qu'il allait reprendre l'œuvre interrompue de la Révolution française, pour en épurer et en raffermir les principes : « Trop longtemps, disait-il, nous avons voulu être libres avec la morale des esclaves. »

La raison ne règnera donc en politique que si elle règne d'abord en philosophie. Cousin fut ainsi amené à la mettre partout, pour la voir ensuite partout. On cria au panthéisme, non du côté des catholiques d'abord, qui ne s'en avisèrent qu'aux environs de 1840, mais du côté des disciples de Saint-Simon, dans le *Producteur* de 1826-1827, où écrivait alors Auguste Comte ; leurs réclamations étaient fondées, au point de vue scientifique et positif. Mais Cousin pouvait invoquer en sa faveur la tradition philosophique et même religieuse. En 1826, il parle de la raison comme dans l'évangile selon saint Jean : « C'est la lumière qui a éclairé tout homme à sa venue en ce monde ; c'est le médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, le *logos* de Pythagore et de Platon, le Verbe fait chair, interprète de Dieu et précepteur de l'homme, homme et Dieu tout ensemble. » En 1838, il assure encore qu'il n'est pas plus panthéiste que Leibniz. Et pourtant il avait dit que « Dieu ne se conçoit pas plus sans le monde que le monde sans Dieu », et que, « si Dieu n'est pas tout, il n'est rien ». Aussi bien on ne fait pas aisément à Dieu sa part : lorsqu'il agit dans l'univers, il le pénètre bientôt tout entier. Mais le principe admis par Cousin recevait une triple application, selon la doctrine

de Hégel : « La vraie philosophie, écrivait Cousin dans le *Globe*, le 3 novembre 1827, encore sous le coup de ses conversations avec lui, consiste à représenter en soi et dans son développement personnel la pensée tout entière et son développement. Or représenter la pensée tout entière, c'est représenter toute l'humanité dont l'essence même est la pensée ; c'est représenter toute l'histoire, image visible de toute la vie intérieure de l'humanité. Enfin, c'est représenter toute l'existence ; car l'existence universelle elle-même n'est encore qu'une pensée que réfléchit expressément l'humanité. » Ainsi la pensée ou la raison doit se retrouver partout, parce que au fond elle est tout, substance de tout et cause de tout, une et triple, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et humanité.

4. Philosophie de l'histoire. — La marche de l'humanité est donc le progrès de la raison même, et c'est ainsi qu'il faut interpréter la succession des événements historiques et celle des doctrines philosophiques. En histoire, ce qui frappe le plus l'imagination des peuples, et sans doute aussi de certains philosophes, c'est la guerre, dont on avait eu plus de vingt ans sous les yeux le spectacle. Or, « si l'histoire, avec ses grands événements, n'est pas autre chose que le jugement de Dieu sur l'humanité, la guerre est le prononcé de ce jugement, et les batailles en sont la promulgation éclatante : les défaites et les victoires sont les arrêts de la civilisation et de Dieu. » Ainsi parle Victor Cousin, dans la neuvième leçon de son cours de 1828 : au nom de la philosophie, il justifie et divinise la guerre, encore plus que ne faisait Joseph de Maistre au nom de la théologie. Au grand scandale des philosophes continuateurs du XVIIIe siècle, qui se reprenaient à croire dans un prochain avenir à la paix universelle, il enseigne la raison profonde des guerres et la moralité de la victoire : où l'on ne voyait qu'un conflit de forces brutales, le choc sanglant de



plusieurs nations, il voit, dit-il, la rencontre de différentes idées ; c'est une idée qui planait à Leipzig, à Waterloo, au-dessus des armées aux prises, celle de la civilisation européenne, et c'est une idée encore qui a triomphé, celle de la Charte, qui assure la liberté politique à la France, en attendant qu'elle la donne aussi au reste de l'Europe. On aurait tort, par conséquent, après une guerre, de céder à « une sorte de sympathie sentimentale » pour le vaincu. « Le vaincu est toujours celui qui doit l'être et qui a mérité de l'être », le vainqueur étant toujours « meilleur et plus moral ». Ou plutôt il n'y a pas de vainqueur, et encore moins de vaincu, notamment à Waterloo, puisque la lutte était entre idées pures, et que c'est une idée bienfaisante qui l'a emporté. Et cette Charte victorieuse est proclamée par Cousin la vérité même en politique, la vérité absolue, destinée à régner définitivement partout, avec la philosophie éclectique, non pas encore sans doute aujourd'hui en 1828, mais plus tard vers 1850. Cousin n'était pas heureux dans ses prédictions : la date qu'il indique est précisément celle où le gouvernement représentatif allait subir une longue éclipse en France.

Si la guerre a cette importance dans l'histoire de l'humanité, ceux qui la commandent et qui la conduisent occupent un rang à part, le premier de tous. De là une théorie des grands hommes, qui était pour plaire aux bonapartistes, comme celle de Waterloo flattait les libéraux. Alexandre et César sont transformés, métamorphosés en personnages divins, en révélateurs des desseins de la Providence, et qui ont pour mission de les accomplir. Napoléon avait indirectement sa part de tels dithyrambes. Au fond Cousin admirait la force, et essayait de justifier son admiration par des raisons philosophiques ; il y voyait le signe incontestable d'un droit, le droit divin du génie, qui ne peut manquer d'être toujours bienfaisant à l'humanité. Toutefois il se tint d'abord dignement

à l'écart du second empire, donnant même sa démission de professeur à la Sorbonne en mai 1852; et ses amis, disons-le à l'honneur du maître et des disciples, sont ceux qui eurent la plus noble attitude au lendemain du coup d'État : Barni, Bersot, Simon. Mais Cousin se sentit quelque indulgence pour Napoléon III en 1859, lors de la guerre d'Italie; et en 1866, au moment de Sadowa, il n'eut que de l'admiration pour le génie de l'empereur. Il s'inclina, dit Doudan, qui rapporte ces « fortes expressions du philosophe », devant lui comme devant « le plus grand politique de nos jours ! » Sans doute on ne pouvait pas prévoir, dira Bersot en 1879 ; mais on devait au moins ne pas oublier, et il n'était pas permis à un philosophe « de négliger si lestement les origines ». Qu'aurait dit, cependant, Victor Cousin, si, au lieu de mourir le 14 janvier 1867, il avait vécu quatre ans encore? Il aurait amèrement regretté, j'imagine, ses phrases malencontreuses sur Démosthènes défendant quand même sa patrie contre l'étranger dans une lutte sans espoir, comme aussi Brutus avait, sans illusion, défendu contre Octave la liberté. Mais il les regrettait déjà en 1861 : seulement il se faisait un point d'honneur de ne rien effacer de certaines lignes, devenues l'objet de tant d'indignation, parce qu'il ne voulait pas « avoir l'air de se dérober à une critique ennemie ». Une doctrine philosophique n'est jamais sans subir le contre-coup des événements. Celle de Cousin révolte maintenant la conscience nationale, comme elle révoltait déjà la conscience politique après 1851. On ne lui pardonnait pas alors ses réticences sur Brutus; on lui pardonne encore moins, après la guerre de 1870-71, sa condamnation de Démosthènes. L'avènement de Louis-Napoléon avait déjà été fatal à sa philosophie ; le peu qui en survivait reçut le dernier coup au traité de Francfort. Une doctrine franchement brutale, comme celle de la lutte pour la vie, entre nations comme entre espèces et entre individus, parut préférable encore. Si



les plus nobles causes, les plus légitimes, sont à la merci de la force, soit: nous nous accommoderons, comme nous pourrons, du triste sort qui nous est imposé. Mais qu'on ne nous demande pas de voir derrière cette force une idée, et dans son triomphe celui de la raison même, qui réclame, avec notre soumission, nos respects et nos hommages ! Ou plutôt l'homme ne se résigne pas à être abattu par la force brutale, écrasé par elle ; alors surtout sa raison, c'est-à-dire ici sa conscience, loin de s'incliner, se redresse et brave le plus fort, en attendant qu'elle prenne sur lui sa revanche. Mais qu'on ne nous contraigne pas, au nom d'une philosophie, à être fatalistes d'abord, puis optimistes quand même, c'est trop à la fois : l'optimisme pour nous ne saurait être que le droit des individus et des peuples, et que leur liberté.

5. Histoire de la philosophie. — Si tous les événements politiques sont heureux en somme, s'ils sont du moins utiles et bons pour l'humanité, puisque c'est la raison qui les produit (une raison, qui n'est pas toujours, certes, la justice immanente des choses), les systèmes philosophiques offrent tous aussi un égal intérêt. Vrais en partie, puisqu'ils ont pu vivre quelque temps, faux pour le reste, puisque enfin ils ont perdu leur vitalité, tous sont au même titre les fils de l'esprit humain, tous sont également légitimes. Et Victor Cousin jette un regard de complaisance sur le passé; il est successivement l'ami de tous les philosophes et de leurs systèmes, et ne leur demande que d'entrer docilement dans les cadres qu'il leur a préparés.

Il classe donc ainsi tous les systèmes. L'homme se fie d'abord, et c'est trop naturel, à ses sens pour connaître les choses. Ses premières conjectures se ressentent donc de ce moyen primitif de connaissance : c'est le *sensualisme*. Mais il ne tarde pas à s'apercevoir qu'il laisse échapper ainsi l'essen-

tiel de la réalité ; ses sens le trompaient donc, il se défie d'eux et n'a plus confiance que dans ses idées, pures de toute sensation : c'est l'*idéalisme*. Les théories nouvelles, qu'il imagine alors, sont-elles entièrement vraies ? Il en doute bientôt. Mais, doutant et de ses sensations et de ses idées, il ne sait plus à qui se fier désormais, et se réfugie dans le *scepticisme* : là il se console et se distrait en se démontrant à lui-même, par de subtiles argumentations, qu'il a pris enfin le parti le plus sûr. Mais le scepticisme n'est pas un état où l'âme humaine puisse longtemps se tenir ; elle a trop besoin de certitude et de paix, elle les a demandées vainement à toutes les puissances de son être, elle n'attend plus rien que d'un être supérieur qui la transportera hors d'elle-même, au-dessus d'elle-même, et la ravira en lui par l'extase : tel est le *mysticisme*, qui vient après le scepticisme, comme celui-ci après l'idéalisme et le sensualisme.

Tout aurait donc été dit par les philosophes, selon Victor Cousin ; seulement tout peut se redire, sous une forme nouvelle et meilleure. Il croit au progrès de la philosophie, non pas en ligne droite, mais plutôt en spirale, comme l'avait dit Vico. Elle aura donc l'air parfois de reculer : mais, qu'on ne s'y trompe pas, le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme, auxquels régulièrement elle revient dans chaque période, ne sont jamais les mêmes que dans la période précédente ; chaque fois, ils ont une forme plus savante, si bien qu'en définitive la philosophie avance. Elle marche de plus en plus dans le sens du spiritualisme ; le passé là-dessus paraît à Victor Cousin un sûr garant de l'avenir, et il invoque Socrate, Platon, et Aristote, il invoque Descartes et Leibniz, Newton, Montesquieu et Rousseau : la large voie ouverte par ces grands hommes est certainement la bonne, et la philosophie, malgré bien des écarts, ne peut manquer d'y revenir toujours. Elle n'ira pas cependant, quel que soit



son progrès, jusqu'à rendre jamais la religion inutile et à la faire disparaître à son profit : nulle part la philosophie n'a pu supplanter la religion, mais nulle part la religion n'a supprimé non plus la philosophie. Telles sont les dernières paroles de Cousin en décembre 1866. Il en était venu à ce spiritualisme large, qui n'excluait rien, et qui admettait toutes les doctrines, chacune momentanément, parce qu'il était sûr d'en avoir définitivement raison. Cela valait mieux que l'éclectisme prêché par lui de 1816 à 1826, qui faisait violence aux doctrines, en les rapprochant l'une de l'autre par force, prenant à chacune ce qu'elle paraissait contenir de vrai, et rejetant le reste, pour former de tous ces fragments de vérités un tout artificiel, dont les parties ne pouvaient tenir ensemble. Un système philosophique est comme un corps vivant, et les membres qu'on lui arrache en le mutilant ne sont plus, sans lui, que des choses mortes, et ne reprennent pas vie pour être joints à d'autres membres obtenus de la même façon. D'ailleurs quelle sera l'idée organique ou directrice de ce nouvel assemblage ? Victor Cousin ne savait où la prendre ; il s'adressait pour cela tantôt à la volonté, tantôt à la raison ; tantôt il ne voulait tenir compte que des faits, tantôt ces faits devenaient pour lui des symboles d'idées. Sa philosophie était (lui-même en fait la remarque, comme la Charte de 1814) un incohérent assemblage de toutes les nécessités, de toutes les aspirations du temps ; on avait tort de la prendre pour une construction solide et définitive de la raison elle-même.

6. Défauts de Victor Cousin et ses mérites. — Cependant cet effort malheureux pour rétablir l'unité et la prééminence de la raison sans épithète, venait bien à son heure et reste ce qu'il y a de plus philosophique dans l'œuvre de Victor Cousin. Il espérait par là surmonter la distinction et l'opposition que Kant avait établies entre la raison pure ou spécu-

lative et la raison pratique ; Kant interdisait à l'une l'entrée d'un certain domaine, le suprasensible ou le surnaturel, et l'ouvrait largement à l'autre. Contradiction, dira Cousin, pour qui la raison est une et indivisible, sublime contradiction ! Deux choses, à vrai dire, manquaient à l'éloquent professeur, pour bien comprendre les difficultés de la philosophie nouvelle : le sentiment de la certitude scientifique, qui n'a pour objet que des vérités positives, mais n'a plus de prise en effet au delà ; et le sentiment de la certitude morale, c'est-à-dire de la croyance ou de la foi religieuse, qui a pour objet des idées surnaturelles et qui les atteint, mais non point par la démonstration scientifique ni par la vérification scientifique encore.

Et pourtant Cousin a vécu pendant une des plus belles périodes de la science française, où celle-ci, sûre enfin de ses méthodes en chimie, en physique, en histoire naturelle, faisait avec Gay-Lussac, Fresnel, Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire des découvertes qui enthousiasmaient Gœthe à Weimar, et que l'Allemagne encore aujourd'hui admire et nous envie. Cousin de 1825 à 1834 fut le contemporain d'Ampère, un autre philosophe, dont les cours, au témoignage de Sainte-Beuve, n'intéressèrent pas moins que ceux de la Sorbonne des auditeurs réfléchis qui se plaisaient à entendre philosopher un savant. Mais Cousin mérita toujours le reproche, que lui faisait dès 1824 Auguste Comte, de s'imaginer, « sans jamais avoir rien étudié sérieusement, qu'il était placé à la source de toutes les connaissances humaines ». S'il avait un peu pratiqué les sciences particulières, il aurait reconnu que, depuis trois siècles, elles réclament l'emploi simultané et des sens et du raisonnement, et que sensualisme et idéalisme, loin d'être opposés l'un à l'autre, se trouvent réconciliés en elle pour une action commune, qui exclut le scepticisme dans tout le champ où elle s'exerce, et par delà assure une place légi-



time au mysticisme. Il aurait compris que ce n'est pas trop de toutes nos facultés ainsi réunies, mais chacune avec sa tâche propre, pour prendre connaissance et en même temps possession du monde physique, et pour réaliser dans le monde moral, qui est notre œuvre, un peu plus de justice, de paix et de bonheur. Il aurait enfin senti que c'est se payer de mots que de se dire certain, absolument certain, de l'existence de la raison absolue, en nous, en Dieu et dans les choses, sans pouvoir le vérifier ni le démontrer, et sans faire appel non plus, à défaut de cela, au cœur des hommes épris d'idéal.

C'est que Victor Cousin n'a pas eu davantage le sentiment de ce qu'est une religion. Autrement il n'aurait pas accusé Kant de s'être contredit. La contradiction n'existe que lorsqu'on dit tour à tour *oui* et *non* sur les mêmes choses considérées au même point de vue. Mais Kant disait que l'existence de l'âme et de Dieu, incertaine sans doute d'une certitude scientifique, se trouve parfaitement certaine d'une certitude morale. Ce n'était pas dire tour à tour *non* et *oui* ; c'était *ni oui ni non* d'abord, et *oui* ensuite. Kant croit au devoir, il a la religion et le culte du devoir, il en accepte les postulats, qui sont l'âme et Dieu ; et la science le laisse entièrement libre à cet égard, elle ne lui interdit pas plus de tels actes de foi qu'elle ne les autorise. Victor Cousin pourtant, dans sa préface de 1826, reconnaissait la volonté, et non pas la raison, comme centre de l'âme humaine. Mais cela lui parut dangereux, sans doute, et peu d'accord aussi avec son rationalisme à outrance, et il soutient ensuite le contraire. L'étude qu'il fait de Maine de Biran en 1834, celle de Pascal en 1842, qui pouvaient l'éclairer sur le rôle principal de la volonté dans la croyance, le rejettent de plus en plus du côté de la raison, à laquelle il s'attache exclusivement. Dans son article sur le mysticisme, en 1845, on ne sait s'il montre le chemin qui mène à Dieu, ou plutôt les obstacles qui nous en

séparent. Entre Dieu et l'âme humaine, de peur que celle-ci n'aille se perdre en lui, il interpose soigneusement les lois de la nature et de la raison, lois qui sont de Dieu, sans être Dieu lui-même, et contre lesquelles nous venons nous heurter, quand nous voulons nous unir à lui. Ces lois sont comme un phare qui éclaire à nos yeux un océan infini, mais qui marque en même temps le terme de nos pas sur un terrain solide, la borne jusqu'où nous pouvons aller. Et Cousin se faisait un devoir de tenir ce langage, juste au moment où son siècle reprenait le goût des choses religieuses, témoin, après 1840, le succès du *Port-Royal* de Sainte-Beuve, auquel Cousin lui-même contribua, et les prédications de Notre-Dame, inaugurées en 1835 par Lacordaire et reprises par lui de plus belle à partir de 1843. Mais cette renaissance de la religion, qu'il avait peut-être lui-même préparée dès 1815 par un enseignement philosophique et religieux tout ensemble, comme l'atteste Dubois, et qu'il avait en 1828 et 1829 plutôt favorisée par un spiritualisme, auquel applaudissait Montalembert, il la méconnut à cette même date en la traitant de pusillanime et de sentimentale, et ne sut pas plus tard en comprendre la portée; il y demeura donc étranger et plutôt hostile au fond, malgré les apparences, de même qu'il resta tout à fait en dehors du mouvement scientifique.

Et cependant ce fut un rare et merveilleux esprit que Victor Cousin, d'une richesse confuse, où l'on trouvait, comme dans le système de Hégel, rassemblés tous les contraires, mais sans harmonie et sans unité. Il a d'abord l'avantage de refléter son temps et de le suivre dans quelques-unes de ses vicissitudes : comme ses contemporains, il a d'abord, de 1815 à 1830, ses hardiesses et ses témérités romantiques; comme eux ensuite, par une sorte de revirement, il se détourne avec un certain embarras du romantisme de sa jeunesse, et préfère, à partir de 1842, une philosophie pseudo-



classique, analogue, vers la même date, à la pseudo-classique tragédie de Ponsard. Mais, s'il n'apporte pas aux jeunes Français la vérité et la sagesse même, il a du moins le mérite de les engager dans la recherche de la vérité, de leur inspirer l'amour de la sagesse. N'est-ce pas beaucoup déjà, et le mieux qu'un philosophe puisse faire, que de réveiller ainsi les esprits et de les mettre en mouvement ? Se croire arrivé au terme est aussi contraire au mouvement que de ne point partir : des deux façons, c'est inertie, torpeur, choses contraires à la nature humaine, qui ne peut tenir en place, de peur de s'endormir sur place. C'est donc par le mouvement que se manifeste la vie de l'esprit, non par le repos; c'est par l'acquisition laborieuse d'une vérité toujours imparfaite, et non par la possession tranquille, mais illusoire et vaine, de la vérité absolue. Victor Cousin crut un moment avoir trouvé celle-ci, ce fut là son erreur; mais, lorsqu'il encourageait seulement à la chercher, il était, certes, un puissant et bienfaisant excitateur des esprits. Enfin il eut le bonheur de communiquer à la plupart de ceux qui suivirent ses leçons la certitude et la paix morale pour toute la vie. Doudan, devenu plus équitable pour le philosophe au lendemain de sa mort, fit de lui en quelques mots ce bel éloge funèbre : « On pense toujours, écrivait-il le 9 février 1867, à quelqu'un à propos de quelque chose. Par exemple, quand on remonte jusqu'à son enfance et à sa première jeunesse, on trouve que les sentiments moraux sont indissolublement unis à l'image d'une personne. » Pour beaucoup, cette personne était Victor Cousin. Et Doudan exprime ainsi l'impression que l'on gardait religieusement du philosophe : « Il avait réuni l'émotion à la rigueur des démonstrations ; il avait donné comme une âme romaine aux abstractions ; il avait porté dans l'esprit de la philosophie, dans l'enchaînement des vérités morales, quelque chose du génie de Corneille. »

## CHAPITRE V

# Jouffroy (1)

**(1796-1842)**

1. *L'homme* (p. 228). — 2. *Ses ouvrages* (p. 235). — 3. *Projets de psychologie* (p. 238). — 4. *Problème de la destinée humaine* (p. 243). — 5. *Incertitude théorique, paix de la conscience* (p. 246).

1. L'homme. — Sainte-Beuve rapporte ce mot assez méchant de Cousin : « J'ai fait, disait-il, quelques ouvrages, mais ce que j'ai peut-être fait de meilleur, c'est encore Jouffroy, qui est *presque un homme !* » Cela valait mieux, après tout, que d'être traité, comme le fut Cousin lui-même, « de singe amusant », « d'Arlequin », « de Phédon-Scapin », par le jeune Ampère, Quinet et Sainte-Beuve. Jouffroy, au moins, fut toujours parfaitement sincère : il recueille même aujourd'hui surtout le bénéfice de sa sincérité. On ne le connaît, en effet, et on ne le juge d'ordinaire que d'après une sorte de confession, qui est celle de la plupart des enfants du siècle. Il avait dix-sept ans, et venait d'entrer à l'École normale : un soir de décembre, après un sérieux examen de conscience, il constate avec épouvante que sa foi religieuse, si vive dans son enfance et sa première jeu-

(1) Sainte-Beuve, *Rev. des Deux Mondes*, 1er déc. 1833 ; — Ph. Damiron, *Préface des nouveaux mélanges philosophiques de Jouffroy*, 1842 ; — Ch. de Rémusat, *Rev. des Deux Mondes*, 1er août 1844 ; — M. Mignet, *Notice* du 26 juin 1853 ; (*Acad. des Sc. mor. et polit.*, t. XXV, p. 197) ; — M. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, 1860, t. II, pp. 119 et 375, etc. ; — J. Tissot, *Notice* dans la *Biographie universelle ;* — E. Caro, *Rev. des Deux Mondes*, 15 mars 1865 ; — X. Doudan, *Lettres*, 1879 (t. I, juin et juillet 1841, mars et juin 1842, et *passim*).



nesse, est morte à tout jamais, et cela nullement par sa faute, mais par le seul effet des idées semées, dit-il, comme la poussière dans l'atmosphère qu'il respirait. Ses croyances perdues, il ne perd pas cependant le souci des problèmes dont elles lui donnaient la solution. Jamais, au contraire, il n'en sent mieux l'importance : « J'étais incrédule, dit-il, mais je détestais l'incrédulité. » A dater de ce jour, il sait quel sera l'emploi de sa vie : chercher dans la philosophie la certitude et la paix, qu'il ne trouve plus dans la religion. On croit d'ordinaire que sa recherche fut vaine, qu'il ne retrouva jamais le bonheur d'autrefois, et que le tourment des choses divines abrégea même son existence, devenue fort mélancolique. On se le représente si malheureux, une fois sorti du sanctuaire, tournant tout autour, comme une pauvre âme en peine, et n'osant pas y rentrer. A vrai dire, Jouffroy ne redevint jamais un croyant : il s'efforça seulement d'être un philosophe ; il réussit au moins à devenir un homme, qui compte parmi les premiers de son temps, et de nos jours encore les meilleurs d'entre nous aiment à se reconnaître en lui.

Sa vie si courte, de 1796 à 1842, est pleine de travaux. Jurassien de naissance, ce qui le rapproche de Genève et du tempérament genevois, il passe ses premières années aux Pontets, petit hameau de l'arrondissement de Pontarlier. Puis il commence ses études dans une pension de village, les continue au collège de Lons-le-Saulnier et les achève au lycée de Dijon. En 1813, il est admis à l'École normale : c'est, nous l'avons vu, le moment critique et décisif de sa carrière. Mais, si les croyances religieuses, en s'en allant, laissent un vide douloureux dans son cœur, il n'en discute pas moins avec un ferme et libre esprit les traditions historiques ou autres du christianisme, et Sainte-Beuve nous le montre, tout jeune, aux prises, pendant les vacances, avec un autre jeune homme, de la Franche-Comté comme lui, l'abbé Gerbet, et le

pressant de ses objections à propos d'un zodiaque égyptien qui devait renverser toute la chronologie biblique. « Attendons », se contente de répondre l'abbé, sans laisser pour si peu ébranler sa foi; et, en effet, cette prétendue découverte, dont on avait fait grand bruit, se trouvait fausse. A Paris, au sortir de l'École normale, Jouffroy enseigne dès 1815 la philosophie, et cet enseignement tout nouveau est pour lui une diversion qui l'occupe au dehors et ne lui laisse guère le temps de penser à son âme. Tout entier chaque jour à la leçon du lendemain, qu'il doit non seulement préparer, mais construire de toutes pièces, les abstractions philosophiques avec lesquelles il vit sont pour lui toute la réalité, et les choses réelles, lorsqu'il y revient au moins pour les repas, lui apparaissent, au contraire, comme un songe. Il tombe malade et prend un congé d'un an, en 1819-1820, puis un autre encore, en 1821-1822. Ces deux années de repos, où il se retrouve enfin, lui permettent de se satisfaire sur les questions vitales. Elles n'avaient cessé de le préoccuper. A deux reprises, en effet, devant ses élèves de l'École normale, il avait fait contre le christianisme une sortie sans doute assez violente, car Royer-Collard, averti et craignant pour l'École quelque mesure de rigueur, le tança comme il savait le faire : « Je l'ai fait pleurer là, Monsieur, sur ce fauteuil, » disait-il à Sainte-Beuve, qui trouvait d'assez mauvais goût, de la part d'un philosophe, un aussi dur rappel à l'ordre.

Lorsque Jouffroy revint prendre du repos au pays natal, les premiers temps furent pénibles pour lui. « Tout, dit-il, était comme autrefois, excepté moi. Cette église, on y célébrait encore les saints mystères avec le même recueillement; ces champs, ces bois, ces fontaines, on allait encore au printemps les bénir; cette maison, on y élevait encore, au jour marqué, un autel de fleurs et de feuillage ; ce curé, qui m'avait enseigné la foi, avait vieilli, mais il était toujours là,



croyant toujours, et tout ce que j'aimais, et tout ce qui m'entourait avait le même cœur, la même âme, le même espoir dans la foi. Moi seul l'avais perdue... » Mais d'abord, après quatre années de fiévreux labeur, il ressent une sorte de rafraîchissement, d'apaisement tout physique, en respirant l'air de la montagne, qu'il regrettait tant à Paris. « Qui vous dira, écrit-il à son ami Dubois, la fraîcheur de nos fontaines, les murmures et les balancements de nos sapins, le vêtement de brouillard que chaque matin ils prennent, et la funèbre obscurité de leurs ombres ? » Dubois, qui est en ce moment professeur à Besançon, ne résiste pas au plaisir de visiter le Jura avec son ami pour guide. Celui-ci le conduit par des sentiers connus seulement des pâtres : une fois on parvient ainsi, en montant toujours sans rien voir, jusqu'à un certain sommet, au haut duquel, raconte Dubois émerveillé, « toutes les Alpes jaillirent devant lui d'un seul jet ! » Et les deux jeunes gens, grisés de ces courses et de ces spectacles dans la montagne, passent la frontière, et, sur le sol libre de la Suisse, ils chantent à plein cœur un chant alors proscrit de France : la Marseillaise, l'hymne de la liberté. Puis, le soir, ils allument des feux, avec les bergers, et Jouffroy apporte des brassées de bois vert, qui avivent la flamme, comme font, dit-il, les barbares jetés de temps à autre par la Providence dans le foyer expirant des civilisations. Cependant le calme rentre peu à peu dans son âme; il médite sur les problèmes qui lui sont chers, et se refait lui-même sinon des certitudes pour remplacer les croyances disparues, au moins de hautes probabilités avec lesquelles on marche d'un pas sûr dans la vie. Sept à huit ans, ce n'est pas trop pour prendre un parti, dira-t-il plus tard ; il lui restait encore une vingtaine d'années pour agir. De 1813 à 1822, c'est, en effet, sa période de préparation, et sa vie active dure de 1822 à 1842.

De retour à Paris, Jouffroy se trouve privé de ses deux

places, à l'École normale et au collège Bourbon. Bon nombre de ses amis sont frappés comme lui par la réaction qui triomphe depuis 1820, et qui finit par mettre à la tête de l'Université l'évêque d'Hermopolis. Sous le coup de ces attaques et dans l'indignation du moment, Jouffroy écrit en 1823 et en 1824 deux articles publiés par le *Globe* : l'un, le 15 janvier 1825, *De la Sorbonne et des philosophes*, et l'autre, le 24 mai, *Comment les dogmes finissent*. Ce même manifeste, plus de seize ans après, devait servir encore d'introduction, en novembre 1841, au premier numéro d'une *revue indépendante* fondée par Pierre Leroux, attestant ainsi que les besoins du siècle étaient toujours les mêmes, et que rien, pendant ces seize années, n'avait été fait pour leur donner satisfaction ; c'était comme un muet reproche à l'adresse de celui qui les avait si bien signalés en 1825. Jouffroy rejette en même temps les négations du XVIII^e siècle et les affirmations du XVII^e ; il se sépare nettement du parti philosophique, qui n'est pour lui qu'un parti révolutionnaire, et de ce qu'on appelait alors le parti-prêtre. L'un n'a que trop détruit, et l'autre voudrait en vain restaurer. C'est le rouge et le noir de Stendhal, également odieux à Jouffroy ; il n'est pas plus l'ami des bonapartistes et des Jacobins que celui des Jésuites, et il souhaite une doctrine nouvelle qui soit celle de l'avenir. Puis il collabore à différentes revues, et dans son petit appartement, avec quinze ou vingt auditeurs d'élite (au-dessus de vingt, c'eût été une réunion séditieuse) il fait des cours privés, dont Sainte-Beuve et Dubois gardent un vif souvenir : on sortait de là ému, pénétré, sous le charme sérieux et grave non pas tant de sa parole que de sa pensée, tout entière à la contemplation intérieure ; on revoyait toujours « cette figure grave et belle avec des expressions si douces et si fières, si sereines et si tristes, ces yeux d'un bleu pâle et d'une lenteur réfléchie, au regard calme et profond, avec cette inspiration qu'il n'avait



pas besoin de recevoir des autres, la puisant toute en lui-même. »

Six ans après, en 1828, les circonstances redeviennent favorables, et il peut reprendre son enseignement public à l'École normale et à la Sorbonne. Ses déclarations sont alors très nettes, surtout dans certaines leçons de décembre 1830 et de mars 1834 ; il place toutes ses espérances dans la philosophie seulement ; il sait mieux que personne le peu qu'elle donnera pendant longtemps encore, et au prix de quel labeur ; mais il se tient pour satisfait de cela, et n'en demande pas davantage. Il paraît si net même que dans les premiers mois de 1832 quelques jeunes catholiques, qui vont bientôt fonder la Société de Saint-Vincent-de-Paul, s'offensent d'une de ses leçons : Ozanam, leur chef, est chargé par eux de protester contre ce qu'ils regardent comme un défi jeté à leur foi. Le philosophe donne à ses auditeurs lecture de la protestation, et, pour toute réponse, il se félicite du progrès fait dans les esprits depuis cinq ans : en 1827, c'est le matérialisme qui lui adressait des objections ; aujourd'hui elle lui viennent du catholicisme renaissant. Mais Ozanam, pour opposer à la philosophie un enseignement rival, va bientôt, en juin 1833, puis en février 1834, demander à l'archevêque de Paris des conférences religieuses dans la chaire de Notre-Dame, et, l'hiver suivant, commence la prédication de Lacordaire.

Jouffroy poursuivait en paix ses travaux, attentif aux idées nouvelles, suivant avec curiosité de 1830 à 1832 les tentatives des saint-simoniens, compté plus tard par les fouriéristes eux-mêmes parmi les « expectants », c'est-à-dire ceux qui attendent une théorie à l'œuvre avant de la juger, toujours passionné d'ailleurs par le problème de la destinée de l'homme, mais non plus tourmenté, ce me semble, ni même troublé comme autrefois. Certes le doute l'a profondément atteint, et il souffre d'abord comme pas un de cette cruelle blessure; mais il

réussit ensuite à guérir, sans recouvrer peut-être cette santé parfaite, cette vive allégresse que l'âme, pas plus que le corps, ne goûte jamais plus après une grave maladie. L'homme fait ne se retrouve jamais non plus aussi heureux qu'il était dans son enfance: qui voudrait cependant, disait Aristote, ne connaître, toute sa vie, que le bonheur d'un enfant? Jouffroy s'est fait un régime moral, il a des principes et une règle de conduite, et il les professe à l'occasion, comme dans son rapport de 1840, relatif aux écoles normales primaires, et dans ce discours, prononcé la même année à la distribution des prix du collège Charlemagne, qu'il se plaisait à appeler lui-même son testament philosophique..

Sa fin est proche, en effet. Il eut toujours une santé délicate, qui le forçait fréquemment à interrompre ses cours; Guizot l'envoya même en mission à Pise, pour se rétablir, l'hiver de 1835-1836. Il enseigne encore une année ou deux, puis ne fait plus que décliner. Aussi en 1841 veut-il revoir une dernière fois le pays natal. On a de lui une lettre écrite le premier dimanche de juillet, jour de la fête du hameau. Il le passe avec son frère et un oncle, la seule personne qui puisse leur rappeler les jours d'autrefois. « Les autres dorment tous autour de l'église. La nature seule n'avait pas changé: elle étalait devant nous son éternelle jeunesse. Le vallon était comme une corbeille de fleurs. L'air était plein de parfums; les abeilles y bourdonnaient aux rayons d'un soleil étincelant. Les grands bois fumaient au loin, et un profond silence y laissait la pensée libre de s'élever à Dieu et de se souvenir du passé... » Puis il rentre à Paris. Un échec à la Chambre des députés, dont il était membre depuis 1833, et où il eut toujours, dit Villemain, plus de considération que de bonheur, lui porte un coup dont il ne se relève pas. Au moins fait-il, comme Pascal, un bon usage de sa maladie, « sorte de retraite spirituelle, ménagée par Dieu à l'homme pour se reconnaître



avant de mourir ». Il disait doucement à son frère en présence de sa femme: « Dieu ne serait pas injuste en me retirant si tôt de ce monde: il m'a donné quarante-cinq ans de bonheur; peu d'hommes en ont eu autant. Il m'a fait sortir de mon village, où aucune route n'était tracée, pour me conduire à Paris, où tout m'a réussi, et où j'ai tout obtenu sans avoir jamais rien demandé. » Et le 1er mars 1842, se rendant très bien compte de son état: « Je sens, dit-il, à deux reprises, que je me décompose, je vois tout rouge. » Puis, après quelques mots de tendresse et d'adieu à sa femme, il expire dans le plus grand calme.

Ainsi le dernier regard que Jouffroy jette en arrière sur sa vie est un regard paisible et satisfait; il ne se plaint pas, il fait plus que de se résigner: il remercie Dieu du sort qui lui a été donné. Ce détachement stoïque est même poussé un peu loin: on préférerait surprendre, sur ce visage d'un époux et d'un père, au moins quelques signes d'angoisse aux approches de la séparation suprême. Non, rien de cela; et, d'autre part, sur les choses d'outre-tombe, son âme, à cette heure dernière, garde aussi la plus parfaite tranquillité.

2. Ses ouvrages. — Quels sont les ouvrages de Jouffroy? En 1814, il avait trouvé, dit-il, la philosophie dans un trou, que creusaient avec une rare patience Royer-Collard et après lui V. Cousin, l'un uniquement occupé du problème de la perception extérieure, l'autre de l'origine des idées. C'était tomber de haut, il le croyait du moins, pour une âme comme la sienne, accoutumée par le christianisme à habiter sur les sommets de la pensée. Mais Jouffroy pouvait sortir à volonté de ce trou; il avait pour cela deux ailes, selon le mot de Doudan, l'abstraction et la poésie. Il eut toujours, en effet, le goût des romans, il en fit lui-même plus tard un ou deux, et la première étude qu'il publia, en août 1816, fut une thèse sur les

*Sentiments du beau et du sublime*. En 1826, dans son cours privé, il traite de l'*esthétique ;* un des auditeurs, M. Delorme, en fait une rédaction, que Damiron publie en 1843. Le *problème de la destinée humaine*, problème moral et religieux par excellence, l'occupe à la Faculté des lettres, de 1830 à 1833, et les deux années suivantes il professe un *cours de droit naturel*, cours historique surtout, l'histoire l'ayant toujours beaucoup intéressé : il en publie lui-même deux volumes, en 1834 ; le troisième ne paraît qu'après sa mort, en 1842, par les soins de Damiron. La même préoccupation d'assigner un but à la vie se retrouve dans son *rapport* de 1840 *sur le concours relatif aux écoles normales primaires*, et dans son *discours* de la même année *à la distribution des prix du collège Charlemagne*. Mais ce n'est là qu'une première partie de ses écrits, celle où il mit sans doute le meilleur de lui-même, si l'on y joint l'histoire de ses pensées intimes qu'il écrivit vers 1831-1832, et qui ne fut publiée aussi qu'en 1842, après sa mort.

D'autre part, il s'habitua vite à ce « trou », au fond duquel la philosophie avait été enfermée par Royer-Collard ; il finit même par ne pas s'y déplaire. Il y vit en effet une mine où l'on pouvait découvrir des choses utiles et précieuses ; et une notable portion de sa vie fut employée, non pas à faire lui-même de telles découvertes, mais à circonscrire nettement le terrain où il fallait chercher et à tracer des règles pour la recherche. Ce fut à ce travail préliminaire qu'il s'opiniâtra d'abord, pendant ses deux années d'École normale, de 1813 à 1815, puis les quatre années d'enseignement qui suivirent. Sa nature l'inclinait plutôt aux problèmes qui regardent l'âme, son origine et sa fin ; mais il voulut, de propos délibéré, devenir psychologue et plier son esprit à une rigueur toute scientifique. De là une seconde série d'ouvrages qui nous font connaître les efforts du savant et du philosophe, tandis que les autres, d'un accent plus personnel, nous révèlent surtout



l'homme. En 1826, Jouffroy publie, avec la traduction des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart, une *préface*, qui devient le programme de la psychologie nouvelle. Damiron appelle aussitôt cette préface la carte et le guide de l'explorateur, et son plan de campagne, avant de s'engager dans ce pays inconnu. En 1831-1832, Jouffroy écrit une autre *préface*, qu'il n'achève pas, *sur l'organisation des sciences philosophiques ;* la deuxième partie (elle en comprend trois) n'est autre que cette histoire intime de sa pensée, cette confession qu'on relira toujours. Ce devait être une préface pour le premier volume de sa traduction de Reid, dont les cinq autres, de II à VI, avaient déjà paru en 1828 et 1829. Il en refait une autre plus courte, mais très importante encore, à Pise, en 1836, et la publie enfin cette même année. Puis les 22 et 29 septembre 1838, il lit, devant l'Académie des Sciences morales et politiques, encore un mémoire sur la *légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, que l'on imprime en 1839 au tome II des travaux de cette Compagnie. Dans ces longues études de 1826, 1831-32, 1836 et 1838, Jouffroy revient donc quatre fois, sans se lasser, aux mêmes questions de définition et de méthode, s'arrêtant aux abords de la psychologie, sans entrer dans la science même, sinon en de rares occasions, et sans grand succès, pour étudier le sommeil, la sympathie, les signes et leur interprétation. Déjà en 1832, Lerminier le raille et raille aussi Cousin d'obtenir à bon compte la réputation de philosophe, avec de simples préfaces, avec des fragments philosophiques ou même des traductions. Mais, répond Jouffroy, la philosophie durant tant de siècles a erré, sans arriver à rien qui soit convenu de tous, que ce n'est pas du temps perdu de chercher à la remettre enfin dans la bonne voie.

L'œuvre de Jouffroy se divise donc en deux parties : l'une psychologique et scientifique, l'autre morale et religieuse ; et

celle-ci n'est pas seulement comme une gageure de trouver la vérité par amour-propre et par point d'honneur philosophique : c'est avant tout pour lui une affaire d'âme. Suivons-le donc d'abord dans ses tentatives pour faire de la psychologie une science, puis dans ses méditations sur la destinée de l'homme, et enfin dans le scrupuleux examen qu'il fait du degré de vérité auquel on peut atteindre et du genre de certitude dont on doit se contenter.

3. Projets de psychologie. — La psychologie, ou la science de l'âme, lui paraît menacée de deux côtés à la fois dans son existence ou du moins dans son indépendance : par la physiologie ou la science du corps, et par la philosophie elle-même, qui, le plus souvent, consiste tout entière dans la métaphysique. Les physiologistes, en effet, la font rentrer dans l'étude des organes corporels et de leurs fonctions ; mais les philosophes ne la séparent du corps que pour l'absorber dans une science supérieure (est-ce bien une science ?), celle de la nature, de l'origine et de la fin de l'âme, indépendamment du corps. Ils ont hâte d'arriver à la métaphysique, et ne font que traverser la psychologie, pour y prendre, en passant, juste de quoi résoudre, du moins ils se l'imaginent, les hauts problèmes qui les attirent. Jouffroy n'est pas moins attiré que les autres par ces problèmes, et, pendant sept ans, il doit faire sur lui-même un violent effort pour en ajourner la solution et se confiner dans l'étude préalable des faits de conscience : il ne cède ni à l'exemple de Cousin, qui a bientôt laissé derrière lui la psychologie pour s'aventurer en pleine métaphysique, ni, ce qui est plus difficile, au désir et au besoin qu'il a lui-même de résoudre ces questions pour le repos et la paix de son âme. Dans sa préface de 1826, il recommande donc, comme une chose absolument nécessaire, de distinguer, lorsqu'on étudie l'âme, les faits, et ce



qu'il appelle les questions ultérieures, de renvoyer celles-ci à l'achèvement de la science, ce qui serait sans doute un peu loin, et de se faire une loi, si on veut enfin constituer scientifiquement la psychologie, de s'y comporter moins en philosophe qu'en savant véritable. Qu'on observe simplement les faits de conscience en eux-mêmes, sans y chercher des indications sur l'âme, sa spiritualité et son immortalité ; ce sont là des questions d'un autre ordre, questions morales et religieuses, qui pourraient troubler une vue claire des choses et donner à celles-ci un aspect plus ou moins trompeur. Avec sa parfaite sincérité, Jouffroy pousse le scrupule jusqu'à renoncer, lorsqu'il veut être psychologue, à ses préoccupations les plus chères, à se déprendre de lui-même et à devenir un autre homme, uniquement épris de vérité scientifique.

Écarter ainsi le problème métaphysique ne lui suffit pas encore ; il en fait autant du problème logique, lequel est, à vrai dire, fort voisin du premier. Sommes-nous capables de certitude dans nos connaissances en général, et en particulier dans celles qui ont pour objet l'âme ? et de quelle sorte de certitude ? et dans quelles limites ? Là-dessus Jouffroy, dans sa préface de 1836, prend de plus en plus exemple sur les sciences, et s'efforce de réconcilier avec l'étude suspecte de l'âme tous les autres savants. Que font ceux-ci en physique, en chimie et ailleurs ? S'attardent-ils à de vains préliminaires sur la nature de chaque science, et ses principes, et sa méthode ? Non, certes ; mais ils abordent aussitôt les difficultés qui s'y rencontrent, ils les prennent corps à corps, et c'est ainsi qu'ils étendent leurs conquêtes. La vérité d'une science se prouve, non pas d'avance par une argumentation qui n'est que verbiage, mais par des actes, c'est-à-dire des découvertes. On demandait jadis si le mouvement est intelligible, et, partant, s'il est possible ; et, le demandant, on en

doutait, et on finissait par le nier : la meilleure réponse ne fut-elle pas celle de ce philosophe qui, sans mot dire, se leva et marcha ? De même toutes les sciences ont marché, mais parce qu'elles ne se sont pas arrêtées d'abord à se demander si elles étaient capables de le faire, si elles en avaient le droit et le pouvoir. Seule la philosophie, pour son malheur, s'est avisée de cette question préalable, et elle en est encore à faire son premier pas. La solution du problème logique est donc sans intérêt pour l'avancement des sciences, et sa discussion même est un obstacle. Mais voilà que Jouffroy s'attarde lui-même, non pas à étudier ce problème de la certitude, mais à expliquer qu'il ne faut pas l'étudier. Voilà qu'il passe toute sa vie à tracer des frontières à la nouvelle science, sans y pénétrer. « Oui, dira plus tard Ch. de Rémusat à M. Ribot, pendant que nous perdions notre temps en France à établir que la psychologie est possible, les Anglais l'ont faite. »

Jaloux de sauvegarder l'indépendance de la psychologie, Jouffroy la sépare entièrement aussi de la physiologie, ce qui est séparer l'âme du corps. La séparation paraît même outrée à quelques-uns de ses amis. Le prudent Damiron objecte, dès 1828, que l'âme pendant son sommeil n'est point si indépendante de l'organisme : Jouffroy, en effet, avait choisi de préférence le sommeil pour montrer que la conscience est continuelle en nous. Damiron se permet aussi de douter que la perception externe ne soit l'œuvre d'aucun sens, et que la volonté se trouve tellement hors de prise, qu'aucune lésion du cerveau n'y puisse porter atteinte. A plus forte raison, Pierre Leroux, dès 1833, réclame la réintégration de l'âme dans le corps, auquel elle est unie à ce point qu'elle forme avec lui, dit-il, reprenant le mot de Bossuet, « comme un tout naturel ». Et le vieux physiologiste Broussais se ranime pour combattre là-dessus les prétentions de Jouffroy. Ajoutons que celui-ci parle de la psychologie séparée, juste au moment où elle va



finir, et où il devient de plus en plus difficile de rester un pur psychologue, par suite des progrès de la physiologie, enfin à la veille du jour où des recherches nouvelles et heureuses vont être tentées précisément sur ces limites indécises des deux sciences, comme sur le terrain le plus propice aux découvertes.

En outre Jouffroy, séduit par le succès des sciences physiques, prétend d'abord transporter, sans aucun changement, leur méthode en psychologie. Cependant observer n'est pas tout dans ces sciences mêmes, et le plus sûr instrument de découverte dont elles disposent est l'expérimentation. Or une psychologie bornée, comme le voulait Jouffroy, aux seuls faits de conscience, sans aucune prise matérielle sur eux, peut-elle même les observer avec exactitude et précision, peut-elle surtout expérimenter ? Et si elle ne le peut, à quelle certitude prétendra-t-elle encore ? Déjà, en 1844, Rémusat fait ses réserves au sujet de cette assimilation de la psychologie et de la physiologie, non, certes, pour leur objet, mais quant à la méthode et à la certitude scientifique. Plus tard, en 1865, Caro lui-même, rendu plus circonspect par vingt années de débats sur les doctrines positivistes, reconnaît qu'il n'y a pour une science que deux moyens d'obtenir la certitude : le raisonnement, comme en mathématiques, et l'expérimentation, comme en physique ; hors de là, si l'on peut bien arriver à la certitude encore, c'est une certitude d'un autre ordre, extra-scientifique en quelque sorte, supra-scientifique, si l'on veut, mais une certitude que ne connaît pas la science. Caro s'en console en disant que, sur ces hautes questions de l'âme et de Dieu, si la certitude qu'on obtient ne se prouve ni ne se démontre comme celle des savants, l'âme entière toutefois s'y trouve engagée, c'est-à-dire tout l'esprit et encore mieux tout le cœur. N'importe, il refuse pour la psychologie le titre et le caractère de science positive que Jouffroy veut lui conférer.

Mais Jouffroy ne renonce-t-il pas lui-même à ce parallélisme spécieux entre la méthode de la psychologie et celle des sciences physiques ? Dans son mémoire sur la *légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, en 1838, il soutient que, s'agit-il des phénomènes physiques, nous ne connaissons qu'eux et leurs rapports, mais nullement leurs causes, que nous nous contentons de supposer, et que nous désignons d'un mot, comme gravitation, force végétative, force vitale ou animale ; mais, quant aux faits psychologiques, nous les connaissons en même temps que leur cause, qui est nous-mêmes, notre moi. Et cette cause lui paraît un fait positif comme les phénomènes, saisie comme eux par l'observation intérieure ou la conscience, nullement déduite ou induite par le raisonnement, mais constatée dans son acte même et dans sa puissance d'agir. Cependant Jouffroy n'invoque cette constatation que pour distinguer encore mieux de la physiologie sa science favorite, la psychologie, pour mettre celle-ci tout à fait hors de pair, et non point pour fonder sur elle une métaphysique. La preuve, c'est que cette cause, qui est le moi, n'est peut-être pas, selon lui, la substance même et le principe de notre être, bien que ce soit le dernier terme auquel puisse remonter notre connaissance. Jouffroy imagine comme une cascade de termes, descendant de la substance, d'ailleurs inconnue, de l'âme, à la cause qui découle immédiatement de cette substance, puis à l'action ou à la modification de cette cause, enfin aux phénomènes psychologiques qui en sont la conséquence. Quant à lui, s'arrêtant à la cause, il ne va pas jusqu'à la substance, et se demande même si elle existe et s'il faut la maintenir. D'autres philosophes, plus hardis, la supprimeront résolument, et s'en tiendront à la cause, comme à l'absolu de l'âme ; mais Jouffroy osa-t-il jamais croire qu'on puisse ainsi dans l'âme atteindre l'absolu ?



4. Problème de la destinée humaine. — Ces essais réitérés de méthode scientifique en psychologie n'empêchent point Jouffroy de méditer sur le problème de la destinée humaine. Ici l'homme qu'il est réellement nous apparaît bien supérieur au savant qu'il veut être, et longtemps on relira surtout les deux leçons de décembre 1830, écrites au lendemain de ces journées de juillet qui furent pour la nation une crise morale et sociale encore plus que politique. La méthode de Jouffroy est nouvelle : il raisonne maintenant, il va des principes aux conséquences, au lieu d'observer et d'induire. La raison l'assure, dit-il, que dans le monde chaque chose a sa fin, et que l'ensemble des choses ou l'univers a aussi sa fin. C'est un principe qu'il étend à tout, qu'il applique aux moindres objets : le caillou qui roule sous ses pieds n'a pas été créé en vain, et tout minéral a son rôle dans la nature ; de même et plus encore tout végétal, tout animal, enfin et surtout la créature humaine. Ce principe n'est pas seulement rationnel pour Jouffroy : il est religieux. Le philosophe dit indifféremment la *fin* d'un être ou sa *destination*, et, parlant de l'homme, il emploie les termes consacrés de *destinée*, et même de *vocation* et de *mission*, comme si l'homme était envoyé de Dieu en ce monde et appelé ensuite à une autre vie par Dieu encore. Jouffroy donne enfin le nom de *création* à l'ensemble de l'univers et nomme volontiers le *Créateur*.

Si l'homme est prédestiné par Dieu à une certaine fin, il doit en avoir conscience, et il n'est pas une personne humaine, en effet, à qui il n'arrive, au moins une fois en sa vie, de se demander quelle est cette fin. Cette question est renouvelée avec instance dans une sorte de méditation en prose, où Jouffroy égale Lamartine lui-même : elle revient cinq à six fois pour terminer autant de strophes, comme un grave et mélancolique refrain. C'est d'abord la question qu'adresse au ciel le malheureux qui souffre des misères de la vie ; mais

c'est aussi, chose plus significative, celle que se fait à lui-même l'homme heureux, si souvent rassasié de son bonheur. C'est la question du poète qui contemple, lui chétif, la grande, la puissante nature ; comme celle de l'historien qui réfléchit sur les ruines des empires, et celle du naturaliste qui se représente les révolutions du globe, et ressuscite par la pensée tant d'espèces disparues. C'est enfin celle que jette aux vents et aux nuages le pâtre lui-même, ce compagnon d'enfance de Jouffroy, semblable en cela à l'élite de l'humanité, lorsque, dans la solitude et le silence, il garde son troupeau sur la montagne. Pourquoi l'homme a-t-il été mis en ce monde, et que signifie le rôle qu'il joue ici-bas ? Cette inquiétante question ne recevra-t-elle donc jamais une réponse ?

Elle renferme cependant et résume toutes les autres ; avec elle on est au cœur même de la philosophie, on tient comme le tronc de l'arbre dont tout le reste n'est que racines ou rameaux. Quels sont, par exemple, les vrais rapports des nations entre elles ? La guerre ou la paix ? c'est la question du *droit des gens*. Mais comment la résoudre, si l'on n'a pas étudié auparavant les rapports des hommes entre eux au sein de chaque nation ? et c'est la question du *droit politique ou social*. Mais, pour résoudre celle-ci, n'a-t-on pas besoin de connaître les rapports qui dérivent de la nature des hommes, considérés en eux-mêmes ? et c'est la question du *droit naturel*. On est donc ramené de proche en proche à la question de la nature humaine ou, ce qui est tout un, de la destinée humaine. Mais cette dernière, à son tour, n'a-t-elle pas des racines qui plongent jusqu'à la source de toute existence ? L'homme existe aujourd'hui ; mais que sera-t-il après cette vie, et qu'était-il avant ? Par le problème moral on touche ainsi au problème religieux. Chacun, en s'interrogeant sur sa destinée, se trouve placé au centre de toutes les questions : c'est le vrai point de vue pour considérer, autour de nous, la



conduite de nos semblables, le gouvernement des sociétés, les rapports des nations entre elles et, derrière nous et au-dessus de nous, l'humanité entière, toute la nature et Dieu lui-même.

Or la religion prétend avoir résolu ce problème ; la poésie et la philosophie essaient aussi de le résoudre. Et, en dépit de la diversité de leurs solutions, les âmes religieuses, poétiques et philosophiques se complaisent dans les mêmes recherches, et devraient se reconnaître comme sœurs. Ne sont-ce pas des âmes sœurs, en effet, que celles de Jouffroy et de Lamartine ou de Vigny, de l'abbé Gerbet ou de Lacordaire ? Mais Jouffroy pense, en sa qualité de philosophe, que la solution chrétienne ne suffit plus à bien des esprits, et, sans oser dire encore au christianisme que sa tâche est finie en ce monde et qu'il peut se retirer pour faire place à un autre système de certitudes ou de croyances, il le considère néanmoins comme la plus parfaite et la dernière des religions ; elle doit, selon lui, disparaître, dans un avenir plus ou moins proche, devant une philosophie appelée à recueillir son héritage. En attendant, la poésie console les âmes, et maintient haut et ferme en elles un idéal de la vie humaine supérieur aux choses qui passent, jusqu'à ce que la philosophie soit prête à les diriger et à les satisfaire à son tour. Mais de long temps elle ne pourra faire pour elles ce que faisait la religion, donner, comme le catéchisme, des réponses courtes, faciles et décisives à toutes les questions, surtout si, selon les conseils de Jouffroy, au lieu de consulter la raison seule, toujours disposée à rendre des oracles, elle interroge d'abord longuement et patiemment les faits. Peut-être aussi n'est-ce point son affaire d'apporter une doctrine qui soit la vérité définitive, absolue, celle que prétend révéler la religion ? Peut-être faut-il apprendre à nous contenter de peu désormais, comme font les savants, et ne plus demander

d'un seul coup et à la fois toute la vérité ? Peut-être enfin ce mot de Platon que, dans la philosophie, la chasse vaut mieux que le gibier, cache-t-il un sens profond sous son apparente ironie ? C'est le mot que Pascal plus tard fera dire par Jésus-Christ lui-même à l'âme en quête de Dieu : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. » La recherche incessante du vrai est, en effet, préférable au repos dans une possession illusoire; elle est aussi plus naturelle à l'homme. Cette inquiétude pour la vérité est une preuve qu'il n'y est pas indifférent ni insensible, et que son cœur bat pour autre chose que les intérêts du moment. Aussi peut-on dire que se poser à soi-même le problème de la destinée humaine, et seulement le poser (ce qui est peut-être tout ce que l'homme peut faire), c'est déjà plus qu'à demi l'avoir résolu.

5. Incertitude théorique, paix de la conscience. — Pourtant ce problème, philosophique par excellence, ce semble, est encore dominé par un autre : le problème logique, qui met en question la certitude de la connaissance humaine. Tous les philosophes modernes s'y sont arrêtés un temps plus ou moins long, avant d'aller plus avant, tous jusqu'aux Écossais et aux Allemands, prédécesseurs ou contemporains de Jouffroy. Mais les Écossais, faisant cette réflexion judicieuse que douter de la raison serait une folie, puisque celle-ci ne peut discuter ses propres principes et les vérifier qu'en se servant de ses principes mêmes, ont mieux aimé croire en elle tout bonnement, et cette croyance si naturelle les a sauvés : car ils se sont mis sans retard à leur psychologie, et ils ont commencé une œuvre utile et solide. On accepte franchement la vie, on vit d'abord, et on ne se demande pas au préalable si on peut ni si on doit vivre; de même on prouve qu'on est capable de raisonner, en raisonnant. Les Allemands, après Kant, ont aussi passé outre à ce problème logique, et, sans douter du pouvoir qu'a l'homme d'être certain, ils ont demandé la certitude, non pas à une humble science comme la psychologie des Écossais, mais à la plus transcendante métaphysique. C'est l'absolu qu'il leur faut; l'ambition de Fichte, de Schelling et de Hegel ne se déclare pas satisfaite à moins, ni, après eux, celle de V. Cousin. Jouffroy n'a pas d'aussi hautes visées, mais il ne s'en tient pas non plus cependant à la sagesse des Écossais. Il prend une position intermédiaire, assez voisine de Kant. Les Écossais ont tort de ne pas même poser le problème de la certitude, sous ce prétexte spécieux qu'il est insoluble : démontrer précisément qu'il est insoluble est encore une solution, et cela suffit pour qu'il soit posé. On peut toujours, en effet, se demander si l'homme, avec sa raison, atteint autre chose qu'une vérité humaine ; on peut distinguer deux vérités : l'une relative à l'homme, l'autre qui serait absolue ou divine ; peut-être que les deux n'en font qu'une seule et même, mais nous n'en savons rien ; et, si elles sont deux, nous voilà forcés de convenir que nous ne pouvons mettre la main que sur l'une des deux seulement, et que l'autre, dans les conditions où nous sommes, échappe tout à fait à nos prises et nous demeure inconnaissable. Mais, si cette dernière, qui est la vérité vraie, se trouve hors de notre portée, celle que nous tenons n'est pas la vérité vraie, nous sommes environnés d'un monde d'apparences et d'images vaines, et la prétendue science que nous en avons n'est qu'illusion pure. Jouffroy, avec sa parfaite sincérité, n'est pas homme à reculer devant une telle conséquence ; il l'avoue en plusieurs endroits de sa préface de 1836 ; mais tout au moins ce monde d'illusions n'a rien de capricieux ni d'arbitraire, et, de plus en plus, — l'expérience en témoigne, — il offre un assez vaste champ à l'esprit humain, qui, par la science, y étend de plus en plus son empire.

Nous n'avons donc aucune raison de nous laisser aller au découragement. En philosophie, Jouffroy distingue d'abord la science psychologique, et ne veut pas plus y renoncer qu'on ne renonce aux autres sciences. Le problème logique les domine toutes également; mais, pour n'avoir pas été résolu ni le plus souvent même posé par elles, en sont-elles moins devenues pour cela des sciences ? Or la psychologie n'est pas dans une autre condition à cet égard que la physique ou les mathématiques ; et ce qui n'a pas empêché celles-ci de faire des progrès ne l'empêchera pas davantage. Mais le doute planera toujours sur les vérités qu'elle prétendra établir? Un doute métaphysique, peut-être, mais scientifique, non pas. En effet la même raison de douter subsiste pour les résultats de la géométrie ou de la chimie : s'avise-t-on pour cela de les mettre en doute ? La certitude à laquelle on arrive dans ces sciences n'est pas la certitude parfaite, et nous n'oserions assurer que Dieu voit ainsi les choses dans l'absolu; mais c'est une certitude relative à l'homme, et, sous cette réserve, elle est incontestable. Aussi les sciences s'en contentent fort bien, et n'en demandent pas davantage : pourquoi la psychologie serait-elle plus exigeante?

Voilà donc l'existence de la psychologie assurée, et sans doute aussi celle des autres sciences philosophiques, telle que l'esthétique, la logique, la morale ; ce sont des sciences humaines, faites par l'homme, faites pour l'homme, suivant les lois de son intelligence, et qui doivent lui suffire. Reste, il est vrai, la métaphysique. Jouffroy va-t-il abandonner celle-ci aux incertitudes des philosophes ou plutôt aux rêveries des poètes et, satisfait d'avoir sauvé la science, sacrifier la métaphysique, pour faire au scepticisme sa part ? Royer-Collard avait déclaré qu'il fallait être ou bien entièrement sceptique, et dans la philosophie et dans la science, ou certain également des deux côtés, et de la même certitude, en vertu d'une



croyance naturelle : c'était la doctrine du tout ou rien. Mais elle répugne au bon sens de Jouffroy. Royer-Collard n'avait pas fait la distinction des deux vérités, absolue et relative, l'une qui seule est accessible à l'homme, et qui doit lui suffire ; l'autre à laquelle il est inutile de prétendre, puisqu'elle est inaccessible. Or cette distinction fait présumer que, si l'une des deux vérités nous est refusée en cette vie, c'est qu'elle nous sera donnée après la mort. Quant à la connaître, en attendant, Jouffroy ne l'espère plus et s'en console par le sentiment d'une impossibilité bien avérée. Rien n'apporte le calme à l'esprit, disait-il en décembre 1830, et à l'âme la tranquillité et la paix, comme de savoir, mais de science certaine, que tels et tels problèmes sont insolubles : on ne s'en tourmente plus, on ne s'en met plus en peine. On ne reste pas cependant sans règle pour la conduite de la vie ; et, dans une leçon du 12 mars 1834, Jouffroy évoque l'exemple de ces stoïciens de l'antiquité qui vécurent à l'époque la plus souillée de l'histoire et la traversèrent sans tache, « s'enveloppant de leur vertu ». Chacun peut toujours se faire à lui-même sa règle et sa loi, sauvegarder en lui la raison et la liberté ; et si on le peut, on le doit. Quant à demander aux philosophes un système complet de croyances qui du jour au lendemain remplace celles qui se sont écroulées dans l'âme, Jouffroy sourit maintenant de cette hâte et de cette impatience, qu'il trouve puériles. Lui qui expliquait jadis « comment les dogmes finissent », n'est pas pressé de forger à la place un autre dogmatisme. Des siècles sont nécessaires pour construire un nouvel édifice, et, quoique plus large et plus élevé que l'ancien, et mieux approprié aux nouvelles aspirations de l'âme humaine, sans doute ce ne sera pas encore le dernier et le plus parfait en ce monde. Mais pourquoi chaque siècle ne vivrait-il pas avec un certain degré de morale et de métaphysique, comme de science, une morale et une métaphysique d'une certitude

semblable, c'est-à-dire toute relative aux progrès accomplis jusqu'alors ?

Pas plus qu'à la vérité absolue, Jouffroy ne croit en ce monde à l'absolue félicité ; mais il ne va pas non plus pour cela tomber dans le désespoir. C'est toujours, selon lui, une illusion dangereuse que d'attendre pour soi-même et de promettre aux autres plus que la vie ne peut donner. Parlant des futurs instituteurs, dans son rapport de 1840, il n'approuve pas qu'on fasse briller sans cesse devant leurs yeux, comme un séduisant mirage, la gloire qu'ils trouveront dans leur modeste carrière, comme si cette contemplation devait les rendre plus tard insensibles aux petites misères de tous les jours et leur faire goûter un parfait bonheur. N'est-ce pas là demander à de pauvres jeunes gens, qui ne sont pas tous des héros, une vertu plus qu'humaine ? Et Jouffroy, craignant pour eux plus tard d'amères déceptions, aime mieux qu'on les habitue dès l'école normale à une vie laborieuse et dure, qu'on les familiarise de bonne heure avec les côtés pénibles et ingrats de leur besogne quotidienne, en leur laissant entrevoir, s'ils l'acceptent virilement, un peu de joie sérieuse et austère pour toute récompense. La même année 1840, s'adressant aux élèves du collège Charlemagne, dans une distribution des prix, il n'hésitait pas, au risque d'assombrir cette fête, à leur parler de la vie en homme et comme à des hommes : qu'ils n'y cherchent point une suite ininterrompue de jouissances, ils ne l'y trouveraient pas ; non que la vie soit mauvaise, elle est parfaitement bonne, au contraire, à qui en connaît le but ; mais ce but n'est pas une félicité et une perfection également impossibles, c'est seulement l'effort vers la perfection morale, c'est le perfectionnement de soi-même et, en retour, ce qui est bien quelque chose déjà, le contentement de soi. Tout au plus, lorsque, après avoir dépassé le point culminant de la vie, on redescend sous un pâle soleil l'autre



pente, qui n'offre aux regards que des aspects mélancoliques et se termine par un rivage glacé, Jouffroy fait entrevoir, par delà les ombres de ce dernier rivage, comme l'aurore d'une vie immortelle. Encore, pour rassurer l'âme inquiète aux approches de la fin, ce n'est pas une certitude philosophique qu'il lui donne, à défaut de la foi religieuse, mais seulement, comme faisaient déjà Socrate et Platon, une belle espérance.

Content pour lui-même de ce peu qui lui suffit, Jouffroy sent fort bien cependant que beaucoup d'âmes, avides de vérité, n'en seront point satisfaites. C'est pourquoi sans doute, au lieu de leur ôter leurs croyances, ou même de les aider à s'en défaire, il les raffermit plutôt, ou du moins laisse opérer en elles ce travail intérieur qui doit les amener, sans aucune impulsion du dehors, au même état que lui. Il n'accueille pas volontiers les jeunes gens désorientés comme on l'est souvent à leur âge, et comme il l'avait été lui-même : qu'ils réfléchissent, et ils trouveront leur voie tout seuls, comme lui-même l'avait aussi trouvée. Ainsi Jules Simon, dans sa vingtième année, à la recherche d'un directeur d'âme, frappe en vain à la porte de Jouffroy : elle ne s'ouvre pas, et le jeune homme, fort en peine, se trouve d'accord avec Ozanam pour demander un prédicateur à l'archevêque de Paris, qui leur donne Lacordaire. Lequel des deux, cependant, fit le plus d'impression, le philosophe avec son silence prudent, ou le prêtre avec sa parole enflammée ? Les plus forts de ces sermonnaires, dira plus tard Jules Simon, nous répétaient Chateaubriand. Mais avec les esprits peu cultivés, et qui n'auraient su sans doute se refaire eux-mêmes une croyance, Jouffroy est moins réservé, et dans son village, dans ses montagnes, où il se plaisait jadis à discuter contre l'abbé Gerbet, maintenant il réconforte les faibles, rassure ceux qui sont ébranlés par le doute, et se montre, pour leur parler de l'âme et de Dieu, convaincu peut-être au delà de ce qu'il est réellement. Lui-

même raconte parfois à Paris, lisons-nous dans une lettre de Doudan, écrite le 5 mars 1842, trois ou quatre jours après sa mort, ses conversations avec les bonnes gens de son pays pendant les vacances : « Les uns sont spiritualistes, les autres vraiment mystiques, les autres stoïciens, quelques-uns penchant à toute incrédulité, tous confusément et suivant la pente naturelle de leur caractère. Il leur dit, à son tour, ce qu'il pense d'utile et de consolant sur les secrets du monde, et tout cela au milieu des accidents familiers de la vie : le soir, quand on file le chanvre ; le matin, quand les vaches sortent des étables ; avec un berger qu'il rencontre à midi sous l'ombre des rochers... », sauf à aller ensuite tout seul regarder au loin, du haut de ses montagnes, les Alpes et le lac, et méditer sur « le mystère que murmure toute cette nature ».

---

## CHAPITRE VI

## Métaphysique individualiste

1. *Velléités de psychologie* (p. 254). — 2. *Velléités de métaphysique* (p. 257). — 3. *Tentatives historiques* (p. 262). — 4. *Triple cause d'impuissance* (p. 267).

En philosophie, au commencement de ce siècle, on pouvait choisir entre trois partis : rejeter tout l'héritage du passé, — le recueillir, au contraire, entièrement, — ne l'accepter enfin que sous bénéfice d'inventaire. Les philosophes théologiens affectent de tout rejeter, pour s'en tenir uniquement à la tradition théologique, sauf à reprendre ensuite dans les divers systèmes ce dont s'accommode le mieux cette tradition ; c'est ce que font Bonald, Joseph de Maistre, Lamennais lui-même un certain temps. D'autres, au contraire, Saint-Simon en tête, et après lui Auguste Comte, Pierre Leroux, Jean Reynaud, tiennent à honneur de continuer fidèlement le XVIIIe siècle, et d'enrichir par leurs travaux le trésor d'idées philosophiques qu'il leur léguait. Entre ces deux partis, il en reste un troisième : faire un choix dans ces idées, réagir vigoureusement contre la métaphysique du XVIIIe siècle, mais conserver ses théories politiques et sociales, et chercher une autre philosophie qui s'accorde mieux avec elles. Aussi voyons-nous ces nouveaux philosophes tantôt se rapprocher de leurs adversaires de droite, tantôt de ceux de gauche, lorsque les uns et les autres de leur côté font quelques pas vers eux ; Jouffroy fait campagne avec Pierre Leroux de 1825 à 1830 dans le *Globe*, et le libéralisme de ce journal ne peut

s'empêcher un moment d'applaudir, lors de la tentative de Lamennais, Lacordaire et Montalambert, au catholicisme libéral de l'*Avenir*. Un moment l'idée de liberté paraît rallier tous les cœurs. Mais les divergences sont grandes entre les principes de ces trois philosophies du siècle, et l'une, celle du milieu, la moins conséquente avec elle-même, se trouve finalement n'avoir rien fait qu'à demi, commençant des réformes, n'osant les achever, compromettant et rendant inutile ce qu'elle-même a commencé. Tel est le défaut commun que nous allons retrouver partout, dans sa méthode, dans sa doctrine, dans ses études d'histoire.

1. Velléités de psychologie. — La méthode en psychologie sera la même que dans la science. Ainsi le déclarent Biran et Ampère, Royer-Collard, Cousin et Jouffroy. Plus de système, ni de synthèse, ni d'hypothèse ; mais l'observation pure et simple, avec son complément naturel, l'induction. N'est-ce pas ce qui a réussi, au delà de toute espérance, dans les recherches scientifiques? On peut en attendre le même succès dans l'étude de l'âme.

Mais cette méthode n'avait encore été suivie que par des physiciens et des naturalistes : la physiologie même, la science la plus voisine de l'âme, puisqu'elle a pour objet le corps humain, n'en était guère qu'à ses débuts comme science. Les phénomènes psychologiques les plus complexes et les plus subtils de tous, ne sont-ils pas trop éloignés de tout ce qui se passe dans ces autres sciences, pour qu'une méthode exactement semblable puisse leur convenir ? En outre, ceux qui parlent de transporter cette méthode en psychologie n'en ont qu'une idée vague, pour ne l'avoir pas pratiquée eux-mêmes dans les laboratoires ; et c'est pourquoi leurs bonnes intentions ne suffisent pas à les préserver des mêmes errements, ou de pires, que ceux des idéologues. D'abord ils ne se



rendent pas compte que toute la certitude de la méthode scientifique vient, non pas de l'observation, mais de l'expérimentation ; et, méconnaissant le rôle de celle-ci dans les sciences, ils ne peuvent songer à l'introduire en psychologie. Observer et analyser est donc tout pour eux, analyser surtout ; et ils donnent, en effet, des analyses, plus ou moins artificielles, mais curieuses toujours, et qui témoignent de leur ingéniosité psychologique. Ensuite ils ne paraissent pas non plus se rendre compte que, si l'induction va d'un phénomène à sa cause, cette cause est un autre phénomène encore ; toute la découverte consiste à établir entre les deux un rapport nécessaire, qu'on appelle une loi. Induire, pour nos philosophes, c'est bien moins expliquer ainsi les phénomènes les uns par les autres, au moyen de leurs lois, que rattacher chaque catégorie de phénomènes semblables entre eux à une prétendue force, tantôt saisie en elle-même dans son action réelle, s'imaginent-ils, tantôt supposée seulement derrière eux comme un machiniste qui tient les fils derrière la scène et fait tout mouvoir : le nom abstrait et générique, le substantif, qui désigne cette catégorie de phénomènes, est métamorphosé en substance et en cause, et c'est à peupler avec de telles entités l'âme et le monde que nos philosophes font servir la méthode scientifique.

Rappelons-nous, en effet, Maine de Biran, à part ses premières études sur l'habitude et les rêves, où il suit vraiment la méthode pratique de la science ; mais ensuite cette sensation musculaire de l'effort devient pour lui le fait fondamental ; il lui attribue le privilège de nous faire saisir toute réalité, le non-moi et le moi et, peu s'en faut, le fond même de l'âme ou du moins la volonté. Rappelons-nous le singulier abus que Royer-Collard fait du terme d'induction, en prévenant toutefois son lecteur, et quelle portée supra-scientifique il lui donne tout à coup. Cousin de même applique le principe de

causalité à tout, au monde extérieur (dont ce principe est, dit-il, le père), à l'âme, à Dieu, aussi bien qu'aux simples phénomènes, sans distinction ni hésitation. Ou plutôt il l'applique aux substances seulement, et s'y croit autorisé par la science qui pourtant réduit l'usage légitime de ce principe à l'étude des phénomènes et de leurs lois. Et dans l'âme il distingue autant de facultés ou de puissances qu'il trouve de catégories de phénomènes : sensation et sentiment, volonté, raison, sans savoir laquelle des trois il doit mettre la première, fort embarrassé entre la raison et la volonté, choisissant d'abord celle-ci, puis celle-là. Jouffroy enfin parle couramment de *force attractive*, *végétative*, *vitale ou animale*, etc., et dans ces expressions purement verbales il pense voir des causes véritables, qu'on est forcé, dit-il, de supposer et qui expliquent tout; il parle ainsi en 1839, lorsque Auguste Comte a montré l'inanité de telles explications, et encore au mois d'octobre 1841, où il distingue dans l'âme une faculté tout exprès de s'exprimer par des signes, et une autre de les comprendre en autrui. Il ne sera dépassé en cela que par Adolphe Garnier, le dernier des psychologues de ce genre, et qui, poussant à l'excès le procédé de ses devanciers, en fait éclater à tous les yeux la radicale insuffisance.

La psychologie, à vrai dire, n'est pas ce qui préoccupe le plus ces philosophes : c'est encore l'ontologie. Tous prétendent atteindre la réalité absolue, et avec une absolue certitude. Biran pense d'abord avoir fait beaucoup en mettant hors de doute l'activité du moi dans les sensations; mais bientôt ce moi lui fait l'effet d'un petit cachot où il serait emprisonné, et il rêve au delà une réalité plus vaste, infinie même, qui puisse enfin combler le vide de son âme. Ampère étouffe de même dans ces étroites limites du moi, où il lui semble que la psychologie le confine, et il fait tous ses efforts pour rétablir la communication rompue entre ce pauvre moi et les autres



êtres, qui sont bien des êtres aussi, et non pas seulement des sensations ou des idées du moi. Royer-Collard paraît n'étudier que le fait de la perception; mais, s'il s'en contente, c'est qu'il fait tout sortir de là; cette unique question renferme pour lui toutes les autres, et suffit à les résoudre, celles de l'âme, du monde et de Dieu. Enfin Cousin n'en fait pas mystère : ce qu'il cherche, c'est « un pont » pour passer de la psychologie à l'ontologie ; la première n'est qu'un point de départ, qu'il a hâte de laisser derrière lui, pour s'aventurer sur les hauteurs. Jouffroy s'attarde davantage aux faits psychologiques, et, à l'entendre, il ajournerait volontiers les questions de métaphysique; mais il ne les ajourne qu'à regret, et plus d'une fois il se surprend à les traiter. Ainsi nos philosophes, qui tous défendent la psychologie contre les physiologistes d'une part, et, de l'autre, contre les théoriciens purs, et qui revendiquent son indépendance dans le domaine qui lui est propre, bornent leur tâche à faire bonne garde autour d'elle, un peu comme le chien du jardinier autour des fruits du jardin : que personne n'y touche, mais eux non plus n'y toucheront pas davantage, ou, s'ils le font parfois, c'est pour tout gâter. Leur esprit est ailleurs : pour être de vrais psychologues, ils sont encore trop métaphysiciens.

2. Velléités de métaphysique. — La métaphysique avait-elle donc tant de vogue au commencement du siècle ? Non, certes ; et c'est pour cela justement que la tentation était grande de la remettre en honneur. Là-dessus on reproche parfois à Cousin de n'avoir pas suivi plutôt l'exemple de Kant; mais Kant n'a guère à offrir qu'une philosophie critique, et, s'il y a des moments dans l'histoire pour critiquer et détruire, il y en a d'autres pour reconstruire et réorganiser. Cousin distingue entre les philosophes révolutionnaires, Socrate, Descartes et Kant, et les philosophes organisateurs, Platon, Leib-

niz, Hégel, ne désespérant pas d'ajouter lui-même son nom à cette dernière liste. En Allemagne, Kant est venu à son heure, lorsqu'on était las du dogmatisme de Leibniz et surtout de Wolff, et qu'on souhaitait d'en être délivré. Mais en France, après le dogmatisme philosophique et religieux tout ensemble, non pas tant de Descartes et de Pascal que de Bossuet et de Malebranche, on avait eu Voltaire pour le renverser, Voltaire que quelques-uns à cause de cette tâche ont comparé parfois à Kant lui-même. Puis la Révolution mit le désordre dans bien des esprits, et, au commencement du XIXe siècle, nul dogmatisme, certes, n'était demeuré debout et ne menaçait personne dans son indépendance. Au contraire, ce n'était partout que ruines, et, si l'Allemagne elle-même, après Kant, revenait avec Fichte, Schelling, Hégel, aux grandes constructions philosophiques, des raisons plus puissantes encore y déterminaient la France. En toutes choses elle avait besoin de restauration : Napoléon avait déjà rétabli le gouvernement et le culte ; Bonald et Joseph de Maistre s'employaient à restaurer non pas seulement le trône et l'autel, mais surtout le dogme de la royauté et ceux du christianisme ; Saint-Simon, songeant à l'organisation de la société elle-même, plutôt qu'aux anciens pouvoirs politiques et religieux, proclamait que la période critique était close et promettait d'ouvrir de nouveau une période organique. C'était donc un mouvement général, et nos philosophes, surtout Royer-Collard, Cousin et Jouffroy, à moitié le suivirent, à moitié le dirigèrent, en essayant de restaurer pour leur part un dogmatisme spiritualiste, rationaliste, idéaliste.

Un autre motif ne pouvait qu'accroître alors la défiance des philosophes français à l'égard de Kant. Celui-ci avait enlevé à la raison la certitude des vérités métaphysiques, pour s'en remettre là-dessus à une décision de la volonté. Mais ou la volonté reste dans le doute, ou elle acquiesce sans raison,



par une sorte de coup de tête. Or ce fut, dès 1818, la devise de Victor Cousin et de bien d'autres avec lui : ni scepticisme, ni mysticisme. Que sera-t-on alors ? Dogmatiste par la raison. Kant enseigne que nous ne pouvons rien connaître démonstrativement de l'âme ni de Dieu. Mais ce n'est pas cela qu'on demande en France, de 1815 à 1840, et encore après : on veut, au contraire, une philosophie qui donne les moyens de connaître l'âme et Dieu avec certitude. La croyance, que Kant propose au nom de la morale, peut être fort acceptable en pays protestant, où chacun est obligé de se faire à lui-même sa foi religieuse suivant ses aspirations personnelles ; mais, dans un pays catholique comme la France, la seule croyance ou foi que l'on connaisse est, ou peu s'en faut, celle du catholicisme ; or la plupart des esprits ne viennent à la philosophie que parce qu'ils sont sortis du christianisme, et qu'ils cherchent ailleurs un refuge et un abri : serait-ce la peine de s'adresser aux philosophes pour être renvoyés par eux là d'où l'on vient et où l'on ne se soucie pas de retourner ?

Le besoin de religion n'a point disparu des âmes, parce que le catholicisme ne peut plus le satisfaire : il n'en est que plus exigeant et plus douloureux. Maine de Biran du moins en souffre, et encore plus Jouffroy ; et, si Victor Cousin n'est pas homme à en souffrir de même, il le comprend quelquefois chez les autres, et par ses doctrines il prétend le calmer. Si cette préoccupation apparaît moins chez Ampère et chez Royer-Collard, c'est que ni l'un ni l'autre n'ont cessé d'être chrétiens et de trouver la paix de l'âme dans leurs croyances ; ils ne se trouvent pas moins libres, cependant, de traiter la philosophie avec le désintéressement et l'impartialité qu'on apporte dans une science. Mais quelle n'est pas, au contraire, l'inquiétude de Maine de Biran ! Son âme cherche à se fixer quelque part, et ne trouve pas ; elle voudrait un point d'appui solide, inébranlable, comme celui que le christianisme offre à

l'humanité. La religion a rendu les hommes difficiles à satisfaire, en leur promettant la vérité absolue et la parfaite félicité ; même en dehors du christianisme, c'est toujours cela qu'on demande, on ne peut plus se contenter à moins : dans la philosophie, ce qu'on cherche surtout, c'est une religion. Jouffroy ne conçoit la philosophie que sur le modèle et le type de la religion : les mêmes questions que pose, en répondant à toutes, le petit livre du catéchisme, une doctrine nouvelle doit les reprendre à son tour, pour y apporter d'autres réponses, aussi certaines, sinon plus; le programme de la philosophie se trouve arrêté désormais par le christianisme, à charge pour elle de le remplir entièrement comme lui, mais autrement et mieux. Il n'est pas jusqu'à Cousin qui, les premières années qu'il parle devant les jeunes gens, leur apparaît comme un hiérophante, apportant aux âmes une doctrine religieuse, sous la double autorité de Platon et de Jésus, et celle, encore plus grande, de la raison, « cette autorité des autorités ». Les dogmes du christianisme ont laissé un grand vide : pour le remplir, la philosophie ne croit pouvoir mieux faire que de proposer un nouveau dogmatisme.

Mais la tâche de dogmatiser deviendra de plus en plus difficile, et l'est déjà au temps de nos philosophes. N'oublions pas qu'ils se sont annoncés comme des psychologues, c'est-à-dire, en intention du moins, des savants scrupuleux et rigoureux. Or la psychologie est une science jalouse encore plus que les autres, et qui ne souffre point de partage ; c'est ce que nos amateurs de métaphysique et d'ontologie ne sentent pas assez. Ils veulent être métaphysiciens et psychologues; c'est trop à la fois. Ils devaient, ou bien, pour philosopher à l'aise, se débarrasser de la psychologie qui les gêne, ou bien se contenter de celle-ci uniquement et renoncer à la métaphysique. Les Allemands, Schelling et Hégel, prenaient le premier de ces deux partis : craignant, s'ils s'engageaient trop dans l'étude



des menus faits de l'âme, de n'en pouvoir sortir pour atteindre la substance même des choses, ils laissent la psychologie, et se complaisent dans leurs déductions, quitte à rejoindre enfin, comme ils peuvent, la réalité qu'ils ont depuis si longtemps perdue de vue. Mais Victor Cousin leur reproche de n'élever avec cette méthode que des hypothèses en l'air, des systèmes sans fondement, imaginations vaines, pures chimères. Le second parti est celui des Anglais et des Américains : ceux-ci s'en tiennent aux faits de conscience, pour les observer, les classer, parfois même les expliquer, sans rien prétendre au delà, pas plus que les autres sciences ne prétendent aussi dépasser le champ bien circonscrit des phénomènes et de leurs lois. Mais Cousin juge d'abord incomplète une telle étude de l'âme : pourquoi ne pas suivre l'observation jusqu'où celle-ci nous mène? Pourquoi laisser, de parti pris, en dehors d'elle, l'essentiel de l'âme que nous pouvons directement apercevoir? En outre, une étude psychologique entendue de cette façon étroite devient incertaine, faute d'atteindre le principe et le fondement des faits ; cette psychologie se garde de toute ontologie, parce qu'elle professe le scepticisme à l'égard de cette dernière ; mais le reproche retombe sur elle-même, puisqu'elle se sépare d'une science qui est sa racine et sa source ; et c'est pourquoi Cousin passe résolument de la psychologie à l'ontologie, dans l'intérêt, pense-t-il, de la première tout autant que de la seconde. Mais visiblement tous nos philosophes sont dans un grand embarras. Maine de Biran se souvient toujours qu'il est psychologue et entend n'être que cela ; même lorsqu'il saisit en lui un moi actif, il se défend d'aller jusqu'à la substance de son être. Royer-Collard croit à cette substance sur la foi de sa raison et de sa nature, qu'il ne veut pas mettre en doute ; mais ces croyances naturelles, il refuse d'en examiner la valeur, comme s'il craint de ne pas les trouver suffisamment sûres. Ampère demande peu de

chose et beaucoup à la philosophie : le même degré de probabilité pour ce qu'il appelle les hypothèses métaphysiques que pour les hypothèses de la science. Et Jouffroy est tellement embarrassé de ses scrupules de savant qu'il s'arrête en chemin à la psychologie et n'ose passer outre, malgré les encouragements et les reproches de Victor Cousin. Tout à l'heure nos philosophes nous paraissaient trop métaphysiciens pour être de vrais psychologues ; maintenant nous les trouvons encore trop psychologues pour être de bons métaphysiciens.

3. Tentatives historiques. — L'histoire de la philosophie ne doit-elle pas au moins rester leur titre le plus sûr à la reconnaissance des philosophes ? Ici encore cependant Cousin gâte son œuvre par des préoccupations éclectiques : il n'est historien qu'à demi, pour vouloir rester à demi dogmatiste même en histoire. Il annonce d'abord les intentions les plus pacifiques : assez longtemps les systèmes de philosophie se sont fait entre eux la guerre ; l'heure semble venue de les réconcilier. Aucun d'eux d'ailleurs n'est faux absolument, de même qu'aucun non plus n'est absolument vrai : mais tous sont mêlés d'erreur et de vérité, et les vérités qu'ils renferment séparément s'accordent sans doute ensemble, pourvu qu'on les dégage de l'erreur qui les entoure. Tout a été dit par les philosophes, et la philosophie est faite ; mais elle se trouve dispersée par fragments dans leurs systèmes : le travail de l'historien est de reconnaître ces fragments et de les réunir pour recomposer le tout. Il ne fait d'abord la synthèse de chaque système que pour l'analyser ensuite et en séparer ce qui est bon et ce qui est mauvais. Il les fait revivre, sans doute; mais, au lieu de les respecter alors et d'admirer leur beauté, il y porte, dit Cousin, le fer et le feu, il pratique sur eux une méthode de dissection, sourd aux clameurs inévitables que leur fait pousser cette



opération douloureuse, c'est-à-dire aux réclamations des philosophes protestant qu'on les a mal compris. On commence par leur faire à tous bon accueil, mais pour les maltraiter aussitôt, pour les mettre à la question et leur faire dire de force ceci ou cela, au lieu d'écouter simplement leur langage et de le recueillir dans toute sa naïveté. Ce n'est plus eux qu'on étudie, mais seulement en eux et par eux ce qu'on croit être la vérité. Cousin parle de tolérance et d'impartialité : ce sont les vertus d'un orthodoxe à l'égard des dissidents, d'un juge à l'égard des accusés ou tout au moins des prévenus; mais toutes les doctrines philosophiques sont également filles de l'esprit humain, toutes sont sœurs entre elles, et, à ce titre, elles ont droit à la même déférence, à la même sympathie de quiconque étudie en elles l'humanité.

Cousin cependant traite l'histoire de la philosophie, comme tout le monde alors traite l'histoire politique. Sans parler de Thiers et de Mignet, qui, de 1823 à 1827 et en 1824, racontent la Révolution française avec une partialité bien excusable, Guizot, lorsqu'il fait, de 1820 à 1822, à la Sorbonne son cours sur les origines du gouvernement représentatif, pense à la politique encore plus qu'à l'histoire. Il fait servir celle-ci à la défense et à l'illustration de ses théories propres sur le gouvernement actuel de la France ; et de même Augustin Thierry, suivant les progrès du tiers état, le montre grandissant sans cesse, jusqu'à ce qu'il atteigne en 1830 son apogée; et il s'arrêtera là, s'imagine l'historien, et tout s'arrêtera avec lui, l'histoire étant achevée ; aussi, lorsqu'en 1848 le peuple, ce quatrième état à qui Augustin Thierry n'a pas songé, fait irruption à son tour dans la société politique, y réclamant sa place et ses droits, il ne comprend rien à la situation présente, à l'avenir surtout, dont il n'a pas vu, pour n'y avoir pas songé, les signes précurseurs dans le passé.

Cousin est donc bien de son temps, lorsqu'il étudie aussi

l'histoire du passé philosophique en vue du présent, c'est-à-dire en vue de sa philosophie propre. Platon, qu'il traduit de 1822 à 1840, en faisant précéder certains dialogues d'arguments fort instructifs, paraît avoir passé quelque temps à Paris et causé en Sorbonne avec M. Cousin. Encore plus lorsque celui-ci expose dans un article de 1828 les doctrines de Xénophane et de Zénon, deux Eléates : ne croyez pas que ce soit uniquement pour l'amour d'elles ; mais il vient d'être accusé de panthéisme, et c'est là sa réponse. Vous n'y entendez rien, semble-t-il dire à ses adversaires ; voilà le vrai panthéisme, c'est celui de Xénophane et de Zénon ; regardez, et dites si c'est là ce que j'enseigne. Plus tard, en 1845, dans un article de la *Revue des Deux Mondes* sur le mysticisme, il n'a qu'à choisir autour de lui : Lamennais, Leroux, sont bien un peu des mystiques. Mais il ne parle pas des modernes, si ce n'est pour dire un mot des magnétiseurs et de ce Swedenborg que Leroux invoque parfois, et, s'il s'en va chercher bien loin dans le passé le mysticisme alexandrin, pour en faire une fois de plus la critique et la réfutation. C'est qu'il n'a pas à craindre que l'on confonde jamais sa doctrine avec celle de Pierre Leroux, adversaire déclaré de l'éclectisme en 1833, en 1839, en 1843, et pas davantage avec celle de Lamennais, tandis qu'on peut fort bien l'assimiler à celle de Plotin et de Proclus. Et ici que le mot de mysticisme ne nous trompe pas : il en cache un autre, plus dangereux et plus odieux, dont on se sert comme d'une arme terrible contre Cousin : le panthéisme. C'est le panthéisme des alexandrins qu'il attaque surtout, bien qu'il ait l'air de n'attaquer que le mysticisme ; ou plutôt il simule une attaque, mais en réalité il se défend contre cette continuelle accusation de panthéisme. Sa propre apologie se retrouve ainsi dans tout ce qu'il écrit. Un peu auparavant, en 1842, il étudie Pascal pour l'auteur même ou plutôt pour l'homme, mais aussi afin de faire à ce propos une



belle profession de foi rationaliste, contre ce sceptique qui ne trouve d'autre moyen de sauver sa foi en péril que de lui sacrifier la raison. Victor Cousin fait ainsi coup double : il paraît honorer Pascal, et il dégage sa propre philosophie saine et sauve du scepticisme et du mysticisme. Il fait même coup triple en cette occasion, car il détourne en partie de lui-même, par son zèle à signaler les additions, suppressions, corrections de Port-Royal aux petits papiers de Pascal, une autre accusation lancée contre lui par Pierre Leroux : celle d'avoir lui-même mutilé, en 1842, un écrit posthume de Jouffroy, pour quelques phrases de celui-ci sur son maître de 1813, et que ce maître, trente ans après, jugeait tout à fait irrévérencieuses.

L'impulsion est donnée cependant, et l'histoire, ce premier moment passé où elle n'est admise qu'à la faveur d'intérêts plus ou moins étrangers, va bientôt n'avoir plus besoin de cette recommandation et plaire toute seule et par elle-même. Déjà de sérieux travaux nous transportent vraiment dans le passé, loin des préoccupations et des agitations du présent : ainsi l'étude si désintéressée d'un maître, qui se tient d'ailleurs en dehors de l'école de Cousin, sur la métaphysique d'Aristote ; ainsi l'ouvrage de Ch. de Rémusat sur un philosophe du moyen âge, que Cousin lui-même avait évoqué de la tombe, Abélard ; enfin les philosophes d'Alexandrie trouvent bientôt jusqu'à deux historiens à la fois pour raconter et expliquer leurs doctrines. L'étude des monuments philosophiques de l'antiquité traverse donc assez vite les périodes auxquelles s'est attardée celle des monuments littéraires. Lors de la renaissance, après cette longue diète du moyen âge, l'esprit humain s'est d'abord jeté sur ceux-ci comme un affamé sur des aliments nouveaux et tout pleins de suc et de moelle : c'est une véritable nourriture, intellectuelle et morale, qu'il y cherche, et, en la cherchant, il ne manque pas de l'y trouver.

Puis du XVII^e au XIX^e siècle, on voit surtout dans les études classiques un moyen de s'affiner, de s'aiguiser le goût; c'est un bon régime pour l'esprit que d'aller respirer dans sa jeunesse l'air de la Grèce et de Rome au milieu des modèles du beau ; on revient de là un artiste, ou tout au moins un lettré, avec le maniement sûr et prompt de la phrase, habile dans cette escrime d'un nouveau genre et la goûtant en connaisseur. Mais aujourd'hui, ce qu'on demande de plus en plus aux chefs-d'œuvre anciens, ce sont des documents sur les hommes d'autrefois, sur leurs idées et leurs mœurs, sur leur langue, sur leur façon d'entendre la vie. La curiosité historique, qui s'éprend de tout ce qui a été pensé, senti par l'homme, et qui marque un si grand progrès de la sympathie humaine, remplace de plus en plus les jouissances esthétiques et le profit moral que l'étude des lettres anciennes nous ont successivement donnés. De même l'histoire de la philosophie sert peu à l'instruction philosophique de chacun ; elle ne le munit guère de connaissances encore aujourd'hui utilisables; elle n'est pas non plus le meilleur exercice pour apprendre soi-même à penser, elle habituerait plutôt l'esprit à une dialectique subtile, qui dégénère aisément en sophistique ; que reste-t-il donc à cette étude, ou plutôt qu'est-ce donc qui lui appartient en propre, sinon de nous renseigner sur les hommes du temps jadis, sur cette portion de l'humanité qui nous a précédés dans le monde, et que nous aimons et vénérons comme on vénère les ancêtres ? Mais, avant d'en arriver là et de se suffire ainsi à elle-même, l'histoire de la philosophie a besoin d'aide et de protection auprès des esprits, de 1815 à 1850 ; elle se présente donc comme l'auxiliaire de la vérité, et il ne lui est pas inutile de rencontrer des philosophes dogmatistes pour la traiter ainsi : mais, et c'est là ce qui apparaît clairement aujourd'hui, ils sont trop dogmatistes pour être vraiment historiens.



4. Triple cause d'impuissance. — Singuliers philosophes que ceux que nous venons d'examiner, et comme on n'en avait pas vu encore, pour les lacunes de leur intelligence ! D'abord ils demeurent étrangers à la science. Tandis que Platon autrefois avait été le premier géomètre de son temps, Aristote le premier naturaliste, plus tard Descartes et Leibniz les premiers mathématiciens, et que Kant lui-même savait au moins assez d'astronomie pour proposer une hypothèse qui devançait presque celle de Laplace, Cousin n'eut jamais la moindre connaissance scientifique, et Jouffroy non plus ; Biran et Royer-Collard, qui ont étudié les mathématiques, ne jugent pas à propos de s'en servir pour philosopher; seul Ampère est un savant universel, mais nous avons vu à quoi lui-même borne, dans sa philosophie, l'usage de la science. De plus en plus, par conséquent, entre la nature et l'homme d'abord, puis dans l'homme même entre le physique et le moral, un abîme est creusé, qui isole la philosophie dans ce siècle surtout scientifique, et la réduit à une pauvre petite psychologie, ou bien la force de chercher une issue, loin de la réalité, dans des spéculations ambitieusement qualifiées d'ontologiques. Et le plus étonnant, c'est que ces philosophes ignorants de la science, et à qui manque tout sentiment de la certitude scientifique, prétendent faire de leur philosophie la science des sciences, la plus certaine de toutes, et le fondement des autres. Rester en dehors des sciences ne leur suffit pas, ils se placent résolument au-dessus.

Ils ne sont pas moins étrangers au sentiment religieux, et ils n'ont pas, surtout Cousin, cette intelligence des questions religieuses, qui est faite d'abord de sympathie. Une religion, pour Cousin, n'est qu'un mélange de métaphysique et de mythologie. Il en sépare avec soin le premier élément, il l'épure pour le rendre bien rationnel, et le garde pour lui ;

quant au reste, il le rejette dédaigneusement. La raison, dit-il, passe la première, et le sentiment ne vient qu'ensuite ; le sentiment par lui-même est source d'émotion, non pas de connaissance ; aux pures intelligences le philosophe ôterait volontiers le sentiment comme une faiblesse ; il le renvoie à la sensation, il le rabaisse, il le dégrade ; un peu plus, il n'y verrait rien que de pathologique. Le temps n'est pas encore venu où les esprits les plus raffinés s'intéresseront à l'histoire intérieure de Port-Royal, et bientôt après aux récits merveilleux de l'Évangile et à ses paraboles si touchantes, et se passionneront même pour les pieuses légendes d'une sainte Thérèse ou d'un saint François d'Assise. Cela paraissait bon pour le peuple, « pour les masses », comme disait Cousin et même aussi Jouffroy. La religion, disaient-ils, aura longtemps encore pour elle, toujours sans doute, le nombre ; mais l'élite, l'avant-garde de l'humanité, appartient à la philosophie. Celle-ci est faite pour une aristocratie, ils veulent dire pour la bourgeoisie lettrée de 1830, qui devait si vite être devancée par la masse du peuple marchant derrière elle et la poussant. La religion ne laisse entrevoir ses vérités que dans un demi-jour favorable à la foi ; la philosophie les met en pleine clarté, et pour cela les tire de l'ombre et les dégage de tout mystère, pensant qu'elles y gagneront beaucoup. D'aucuns estiment, au contraire, qu'elles y perdent ce qui fait proprement leur charme, c'est-à-dire leur beauté, qui est une si grande part de leur vérité ; elles s'appauvrissent, et se décolorent, et se réduisent à quelques abstractions qui ne disent rien à l'âme. Et c'est là une nouvelle contradiction de Cousin : il veut faire de sa philosophie, tôt ou tard, une religion, au moins celle des savants et des sages, et il en élimine d'abord le sentiment religieux, la croyance, la foi, pour ne conserver qu'une froide et sèche certitude, qui la dénature et ne peut elle-même se soutenir.



Enfin cette philosophie, qui n'est plus en communication avec la nature, ni en communion avec Dieu, ne sait même pas garder tout l'homme. L'homme, en effet, n'est pas seulement l'individu humain, c'est plutôt la société humaine. Or tous ces philosophes, sans exception, n'ont étudié que l'individu. Maine de Biran reste enfermé dans son moi, comme un prisonnier dans son cachot, dira Cousin lui-même : disons plutôt comme un religieux dans sa cellule, tantôt seul avec lui-même, tantôt, s'imagine-t-il, face à face avec Dieu. Solitude, quiétude, c'est tout ce que demande son âme inquiète et un peu sauvage, ne songeant pas qu'en théorie du moins le quiétisme est souvent assez proche de l'égoïsme. Ampère ne peut souffrir une psychologie qui commence par séparer l'homme du monde extérieur, et qui surtout l'isole de ses semblables ; mais, à cause de son point de départ tout individuel, il réussit médiocrement à réparer le mal, et de même Royer-Collard. Cousin ne propose, pour assurer l'unité du genre humain, que la raison, « non individuelle, dit-il, mais générale, qui, étant la même dans tous, parce qu'elle n'est individuelle dans aucun, constitue la véritable fraternité des hommes ». Mais avec cette raison impersonnelle, sorte de lustre, comme on l'a dit, suspendu entre ciel et terre, et qui illumine, si l'on veut, tous les hommes, ceux-ci pourront longtemps encore, et d'autant mieux, se battre à sa clarté ; pour les rapprocher les uns des autres et les unir, ne vaudrait-il pas mieux entre eux un bon sentiment de justice et de charité ? Enfin Jouffroy lui-même a sans doute de beaux élans d'humanité à propos de la Grèce qui se débat contre les Turcs : mais c'est l'homme qui parle alors en lui ; et le philosophe se demande ailleurs, avec découragement, s'il a autre chose à faire en ce monde que de regarder, les bras croisés, le cours des événements humains. L'individualisme est le défaut qui nous choque le plus aujourd'hui chez tous

ces philosophes, et, nous l'avons vu, ce n'est pas le seul. Désormais, en effet, la philosophie sera scientifique, sera religieuse, sera sociale surtout (ce qui est encore pour elle le plus sûr moyen d'être morale), ou bien elle ne sera rien du tout. C'est ce que les écrivains du parti théologique sentaient déjà assez clairement au début de ce siècle ; c'est ce que proclamèrent les chefs des doctrines positivistes et socialistes. Mais les électiques ne l'ont pas compris. Ils auraient dû être à la fois, pour bien faire, des savants, des croyants, et de véritables amis de l'humanité : ils n'ont été ni des hommes de science, ni des hommes de foi, ni même des hommes au sens largement humain de ce mot, mais seulement de brillantes et éphémères individualités.

---

# LIVRE III

## CHAPITRE PREMIER

### Saint-Simon (1)

**(1760-1825)**

1. *Le novateur* (p. 271). — 2. *Science* (p. 279). — 3. *Industrie* (p. 284). — 4. *Nouveau christianisme* (p. 288). — 5. *Conclusions* (p. 292).

1. Le novateur. — Le dernier gentilhomme, a-t-on dit en forçant un peu les termes, fut le duc de Saint-Simon, auteur des *Mémoires sur la Régence* ; et, moins d'un siècle après, un de ses arrière-cousins, le comte Henri de Saint-Simon, fut le premier socialiste. Il est né à Paris le 17 octobre 1760, et lui-même, à plusieurs reprises, en 1808, en 1809 et en 1820, raconte sa propre histoire. Si l'on s'en rapporte à lui, il a de bonne heure un plan de vie assez singulier. Chaque matin son valet de chambre le réveille en lui disant : « Levez-vous, Monsieur le comte, vous avez aujourd'hui de grandes choses à faire. » Ces grandes choses consistent d'abord à s'enrichir,

(1) Olinde Rodrigues, *Œuvres de H. Saint-Simon*, 1832 ; — G. Hubbard, *Saint-Simon, sa vie, ses travaux*, 1857 ; — Ch. Lemonnier, *Œuvres choisies de Saint-Simon*, 3 vol., 1859 ; — Id., *Ses Œuvres morales et religieuses*, dans la *Revue Bleue*, 11 et 18 juin 1864 ; — *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, précédées de deux notices historiques, et publiées par les membres du conseil institué par Enfantin pour l'exécution de ses dernières volontés, 47 vol., 1865-1878 ; — Paul Janet, *Saint-Simon et le Saint-Simonisme*, 1 vol., 1879 ; — Maxime du Camp, *Rev. des Deux Mondes*, 15 mai 1882 ; — H. Carnot, *le Saint-Simonisme*, notes de 1847 (*Acad. des Sc. mor. et polit.*, 1887, t. XXVIII, p. 122).

puis à s'instruire : s'enrichir par tous les moyens, ce semble, pourvu qu'il fasse ensuite un bon usage de sa richesse ; s'instruire par tous les moyens également, pour faire servir ensuite son instruction au plus grand bien de l'humanité. Il ne recule donc pas devant certaines expériences (ce n'est que cela pour lui) que l'on s'interdit d'ordinaire. Il ne se serait pas permis de tuer une mouche simplement pour s'amuser ; mais, de même, disait-il, que, dans l'intérêt de la science, on ne craint pas de disséquer des animaux vivants, on peut fort bien aussi, pour devenir plus moral, fréquenter des personnes d'une moralité douteuse. Ce sage donc, ou du moins cet ami de la sagesse, fait beaucoup d'actions, il l'avoue sans honte, « marquées au coin de la folie ». Aussi roule-t-il bientôt de chute en chute ; mais qu'on ne s'imagine pas pour cela qu'il tombe de plus en plus bas ; il monte au contraire, et, c'est lui qui le dit, son esprit s'élève toujours. Il se flatte « de parcourir la carrière du vice dans une direction qui doit le conduire à la plus haute vertu ». Suivons-le un moment à travers tant d'aventures, qu'il appelle un peu ambitieusement des expériences.

A treize ans, il débute par un acte d'indépendance et de révolte, le refus de faire sa première communion ; pour cela, son père le fait enfermer à Saint-Lazare. Puis d'Alembert lui-même dirige quelque temps ses études. L'année 1777, enfin, il s'engage dans l'armée. Descartes aussi avait voulu goûter de la vie des camps ; mais Saint-Simon y joint bientôt une autre vie, celles des affaires et des spéculations d'argent. Ces deux expériences successives durent une vingtaine d'années, de 1777 à 1798.

En 1779, il part pour l'Amérique, et montre, en plusieurs occasions, comme aide de camp de M. de Bouillé, beaucoup de bravoure et de belle humeur, à la française ; par là il regagne enfin l'amitié de son père. La guerre cependant



n'occupe pas toutes ses pensées de jeune homme : il rêve déjà de grands travaux pacifiques, un canal de communication entre les deux mers par l'isthme de Panama. Mais en 1783 il revient en France ; colonel du régiment d'Aquitaine, il est un moment en garnison à Metz, où il se lie avec Monge. Puis, en 1785, il passe en Hollande, où il projette, avec l'ambassadeur de France, un soulèvement de l'Inde contre l'Angleterre, pour compléter le soulèvement si heureux de l'Amérique. Mais, l'année suivante, il se retrouve de nouveau en France, puis, l'année 1787, en Espagne ; là il reprend encore son idée de canaux, pour lesquels il demandait à équiper une petite armée de six mille hommes ; peut-on mieux occuper des soldats en temps de paix, qu'à des travaux de ce genre ? Il ne rentre en France qu'à la fin de 1789, lorsque la Révolution est déjà commencée. Entre les deux partis, dont l'un, dit-il, celui de la cour, veut anéantir la représentation nationale, et l'autre, le parti révolutionnaire, veut anéantir le pouvoir royal, il se tient sur la réserve pour une politique future de réorganisation et de reconstitution, lorsque l'Assemblée aura détruit enfin tout ce qui est à détruire. En 1790 toutefois, présidant une réunion d'électeurs dans la Somme, il fait voter une adresse à la Constituante, pour l'abolition des titres et privilèges. « A chacun, dit-il déjà, selon sa capacité. » Mais il exclut de tous les emplois publics à l'avenir les anciens nobles et les anciens ecclésiastiques, qui se sont montrés si longtemps incapables. Cependant la politique, bien qu'il ne s'en mêle guère, lui joue un mauvais tour : jeté en prison, comme suspect, il n'est sauvé qu'au 9 thermidor. Du moins, lorsqu'il était détenu au Luxembourg, il eut pendant la nuit une apparition : Charlemagne lui-même, dont il prétend descendre par les comtes de Vermandois, ancêtres des Saint-Simon, vient lui dire de ne pas désespérer ; leur famille, à qui l'on doit déjà un grand

empereur, comptera de plus en lui un grand philosophe !

De 1790 à 1798 toutefois, son temps se passe assez peu philosophiquement à spéculer sur la vente des biens nationaux. Il s'en souviendra plus tard, en 1815, et, bien que ruiné lui-même alors, il écrira pour défendre les acquéreurs de ces biens. En 1790, il opère avec un associé, le comte de Redern, ambassadeur de Prusse à Londres, et leurs spéculations leur rapportent d'assez beaux bénéfices ; seulement la plus grosse part est pour Redern. Saint-Simon là-dessus rompt avec lui, en 1797. Plus tard, cependant, il essaie de renouer, et nous avons toute une correspondance à ce sujet en 1807, puis en 1811 et 1812. Redern, qui s'est retiré à Alençon, a pour lui de hauts fonctionnaires, et peut se jouer impunément de Saint-Simon. Redern, en outre, est dévot, et le clergé le défend, ce qui fait dire à sa dupe dans une lettre du 18 août 1812 : « Vos principes de dévotion vous ont permis de me dépouiller : mon prétendu athéisme m'a porté à mettre tout dans vos mains. Vous conviendrez qu'il vaut mieux avoir pour associé un athée comme moi, qu'un dévot comme vous. »

En 1797, cependant, Saint-Simon sort de cette association avec une fortune raisonnable, et il peut enfin commencer sa vie proprement philosophique. Pour cela il se loge tout exprès, l'année 1798, en face de l'École polytechnique, et tient chez lui table ouverte pour les mathématiciens, physiciens et chimistes. Il aide de sa bourse, entre autres débutants, Poisson, le futur géomètre. Trois ans après, en 1801, suffisamment édifié sur le compte de ces savants et de leur science, il se transporte ailleurs, auprès de l'École de médecine ; il reçoit à leur tour les physiologistes et les médecins, et offre encore sa bourse à des jeunes gens, notamment à Dupuytren, qui se fâche et refuse. Il recueille ainsi des traditions sur Vicq d'Azir, mort en 1794, et dont il parlera plus tard ainsi que de Bichat, qu'il voit peut-être aussi, et de Cabanis, sans oublier surtout



le docteur Burdin, son ami depuis 1798. Il connaît donc, pour les avoir pratiqués, tous les hommes de sciences, ceux qui étudient les corps bruts, puis ceux qui étudient les corps vivants ; et il se flatte d'être au courant de tout ce qu'il y a d'essentiel en astronomie et en physiologie.

Ajoutons que, le 7 août 1801, sans doute pour faire une expérience de plus, il s'est marié. Mais la nouvelle maîtresse du logis n'en fait pas longtemps les honneurs : moins d'un an après, le 24 juin 1802, les deux époux divorcent par consentement mutuel. Celle qui avait été un moment la femme de Saint-Simon se fait connaître ensuite dans la littérature sous le nom de M^me^ de Bawr. Quant à lui, il achève de compléter son instruction, mais aussi de dissiper sa fortune, en voyageant. Il va d'abord chez les Anglais s'enquérir de leurs nouvelles idées, et il revient avec la certitude « qu'ils n'ont aucune idée capitale neuve ». Ceci en 1802. En 1803, il est en Suisse, voit M^me^ de Staël, et lui fait cette proposition, moitié sérieuse, moitié bouffonne, de l'épouser, pour cette raison qu'elle est la femme la plus remarquable, et, lui, le plus grand homme de l'Europe. Il publie aussi, peut-être pour elle, son premier ouvrage, en 1803 : *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, sans nom d'auteur. Puis il visite une partie de l'Allemagne, pays où la science générale lui paraît encore dans l'enfance, et tout entachée de mysticité ; néanmoins l'intérêt passionné de la nation pour les choses scientifiques lui donne bon espoir. Somme toute, le pays à ses yeux le plus propre à faire avancer la philosophie est encore la France, et l'homme de France le plus propre à cette tâche est certainement lui, Saint-Simon.

Mais, au retour de ses voyages, il n'a plus rien et accepte, pour vivre, un petit emploi au mont-de-piété : mille francs par an et neuf heures de travail par jour. Une heureuse rencontre le tire de là, au bout de six mois, celle de son ancien

valet de chambre, Dinard, qui, devenu riche, le prend chez lui en 1806 et le défraie de tout. Pendant quatre ans, Saint-Simon a la subsistance assurée. Il en profite pour publier, en 1807 et 1808, une *Introduction aux travaux scientifiques du* XIXe *siècle*, puis, en 1810, une *Introduction* encore *à la philosophie du* XIXe *siècle*, avec différents opuscules jusqu'en 1813. Mais le bon Dinard meurt en 1810, et son maître se trouve de nouveau sans ressources ; en 1814 seulement, il s'arrange avec sa famille et obtient une petite pension. Mais en 1813 sa misère est affreuse : « Depuis plus de trois semaines, écrit-il dans une demande de secours, je mange du pain sec et je bois de l'eau ; je travaille sans feu et j'ai vendu jusqu'à ma dernière chemise pour fournir aux frais des copies nécessaires pour faire connaître mon travail. » Cette même année 1813 est d'ailleurs une date dans sa vie : au mois de janvier une forte fièvre met ses jours en danger, et, d'accord avec son médecin, il explique en partie cette crise physique comme l'indice et l'effet d'une grande révolution en lui au moral. Elle marque le point de départ de toute une série de travaux dans une direction nouvelle.

En 1813, il fait circuler en manuscrit un *Mémoire sur la science de l'homme*, et, à la fin de l'année, au mois de décembre, un *Travail sur la gravitation universelle*, qu'il intitule en outre, pour attirer l'attention de l'empereur, *Moyen de forcer les Anglais à reconnaître l'indépendance des pavillons ;* mais 1814 amène la chute de l'Empire et la restauration de la royauté. En octobre 1814, pendant le congrès de Vienne, paraît un ouvrage intitulé *De la réorganisation de la société européenne*, « par M. le comte de Saint-Simon (il reprend d'abord ce titre sous Louis XVIII), et par Augustin Thierry, son élève. » Puis il travaille toute l'année 1815 à des brochures politiques, celle-ci entre autres : *Opinion sur les mesures à prendre contre la coalition de 1815*, « par H. Saint-Simon (la



particule a de nouveau disparu) et A. Thierry, 18 mai 1815 ». Enfin, à partir de 1816, il publie, le plus souvent en livraisons périodiques, qu'il réunit de temps à autre en volumes, une longue série d'ouvrages avec des titres significatifs.

C'est d'abord *l'Industrie littéraire et scientifique, liguée avec l'industrie commerciale et manufacturière,* de décembre 1816 à mars 1817. Augustin Thierry en écrit encore la seconde partie, *Politique*, qu'il signe « fils adoptif de Henri Saint-Simon ». Mais le tout est réuni, en mai 1817, sous le titre de l'*Industrie* simplement, avec cette épigraphe : « Tout par l'industrie, tout pour elle. » La publication continue jusqu'en juin 1818, et comprend quatre tomes.

L'année suivante paraît *le Politique*, ou *Essais sur la politique qui convient aux hommes du XIXe siècle* (il ne dit plus, comme en 1810 et en 1808, la *philosophie* ni les *sciences* du XIXe siècle), de janvier à mai 1819, en douze livraisons. Puis, en novembre 1819 commence l'*Organisateur*, qui s'arrête aussitôt après l'assassinat du duc de Berry, le 13 février 1820. Dans le premier numéro se trouve la fameuse satire, connue sous le nom de « parabole de Saint-Simon ». Il imagine que la France perde d'un seul coup ses principaux savants, artistes et industriels, au nombre de 3,000, pas plus, mais qui sont « la fleur de la société française et l'âme de la nation » ; et, d'autre part, qu'elle perde seulement ses princes du sang, ses hauts dignitaires et fonctionnaires, ainsi que ses plus gros propriétaires, en tout 30,000 personnages. Sans doute la perte de ces derniers affligerait les Français, parce qu'ils ont l'âme bonne ; mais elle ne serait pas comparable à celle des 3,000 autres. « Il n'en résulterait, ose dire Saint-Simon, aucun mal politique pour l'État, et la nation conserverait le rang élevé qu'elle occupe entre les peuples civilisés. » Saint-Simon est traduit pour ce fait en cour d'assises, ce qui lui fournit l'occasion de publier d'avance quatre lettres justificatives « à

Messieurs les jurés »; et, le 20 mars 1820, il est acquitté. Aussi le parallèle satirique reparaît, allégé de ses longueurs et d'autant plus saisissant, à la fin d'un nouvel ouvrage, publié de février à novembre 1821, *Du Système industriel;* et en janvier 1822, continuant ses écrits politiques de 1820, pendant la période électorale, il publie un autre parallèle, encore plus menaçant, *Des Bourbons et des Stuarts.*

Cependant l'épigraphe de cet ouvrage (*Du système industriel*) : « Dieu a dit : Aimez-vous et secourez-vous les uns les autres », ainsi que le morceau final : « Adresse aux philanthropes », attestent chez Saint-Simon des préoccupations non pas nouvelles, mais qui vont devenir prédominantes. Après une tentative de suicide, encore mal expliquée, le 9 mars 1823, il donne au public, de novembre 1823 à juin 1824, un *Catéchisme des industriels*, dont le troisième cahier est signé : « Auguste Comte, élève de Henri Saint-Simon ». Mais le maître trouve que son élève omet précisément la partie sentimentale et religieuse de sa doctrine, et il y supplée lui-même par plusieurs ouvrages : d'abord un quatrième cahier, à peine ébauché, puis deux chapitres *Des Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, qu'il publie au commencement de 1825, en collaboration avec quatre amis, Léon Halévy (frère du musicien), J.-B. Duvergier, le docteur Bailly et Olinde Rodrigues ; enfin et surtout un dernier ouvrage, inachevé comme presque tous les autres, *le Nouveau Christianisme*, paraît en mars 1825. Le 19 mai, Saint-Simon meurt, avec la plus parfaite sérénité, et plein de foi dans le succès prochain de son œuvre. « Il s'est endormi, dit un de ses amis, Léon Halévy, dans le rêve du bonheur public. »

Rappelons encore, parmi les hommes d'élite qui l'ont connu et apprécié, Carnot, qui, ministre de l'intérieur pendant les Cent-Jours, nomme Saint-Simon sous-bibliothécaire à l'Arsenal. Plus tard, dans son exil à Magdebourg, Carnot se fait



envoyer de France les publications de Saint-Simon, et nous savons, par son fils, qu'elles sont fréquemment le sujet de leurs causeries. Remarquons enfin le rare ascendant qu'il prend sur de jeunes disciples comme Augustin Thierry et Auguste Comte ; sans doute l'un et l'autre le renient plus tard, mais, dans la première ferveur de leur zèle, ils lui rendent un bel hommage, Comte surtout qui écrit à son ami Valat, le 15 mai 1818 : « C'est le plus excellent homme que je connaisse, celui de tous dont la conduite, les écrits et les sentiments sont le plus d'accord et les plus inébranlables... Il a renoncé volontairement à la noblesse, il a de plus entièrement abjuré toutes les habitudes féodales ; on le croirait né dans le tiers-état et élevé dans les manières roturières. Les plus grandes qualités sociales, il les possède à un haut degré ; il est franc, généreux, autant qu'on peut l'être. Il est chéri de toutes les personnes qui le connaissent particulièrement. Cependant les gens qui ne l'ont jugé que de loin le regardent comme un extravagant. Sa conduite, depuis le commencement de la révolution, a été pure, tout à fait pure, de l'aveu de tout le monde. Il est entièrement intact de tous les crimes révolutionnaires. Aussi son caractère est généralement estimé par les hommes de toutes les opinions. Si plusieurs personnes ne rendent pas la même justice à ses idées, c'est que sa manière de voir s'élève trop au-dessus des idées ordinaires, pour qu'elle puisse être encore appréciée : mais cela viendra tôt ou tard. » Exposons donc ses idées en suivant l'ordre même dans lequel elles se manifestent et progressivement aussi se transforment : idées sur la *science* principalement, de 1798 à 1813 ; sur la science encore, mais aussi sur l'*industrie*, de 1813 à 1821 ; enfin, de 1821 à 1825, sur la *religion.*

2. Science. — Saint-Simon raconte qu'il est redevable à d'Alembert, son premier maître, d'un merveilleux instrument :

ce philosophe lui tressa « un filet métaphysique si serré, qu'aucun fait important ne pouvait passer à travers ». Il jette donc ce filet sur toutes les choses dont s'occupent les savants, s'arrêtant à chacune des sciences particulières, mais ne s'y enfonçant pas trop, de façon à prendre seulement l'essentiel, pour passer vite à une autre, sans jamais perdre de vue l'ensemble des connaissances humaines, ou, comme il dit, la science générale. Le XVIIIe siècle, avec sa méthode d'analyse à outrance, risquait de briser l'unité de la science, et de la réduire à de simples fragments ? Saint-Simon la conçoit au contraire comme un tout indivisible, un système unique, une synthèse. Aussi songe-t-il d'abord à une « encyclopédie nouvelle ». C'est le titre principal de son *Introduction à la philosophie du XIXe siècle*, en 1810 : « Esquisse d'une nouvelle encyclopédie, dédiée aux penseurs ». Il propose un nouvel arbre de la science, avec d'autres ramifications, en regard de celui de Bacon, que conservaient encore, au milieu du XVIIIe siècle, d'Alembert et Diderot, les auteurs de l'Encyclopédie. Bien plus, il réimprime en entier dans sa propre *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*, en 1807-1808, le *Discours préliminaire* de d'Alembert, en 1751, véritable monument qui avait fait époque au XVIIIe siècle, et qui n'eut d'analogue, déclare Saint-Simon lui-même en avril 1822, que le travail publié alors par Auguste Comte, et intitulé, deux ans après, *Système de politique positive*.

L'idée de Saint-Simon est d'étendre la science, avec ses principes et ses procédés, à l'homme et aux sociétés humaines, au lieu de la borner seulement à la nature. Dès 1798, il médite de rendre l'initiative à l'école française, en lui ouvrant une carrière *physico-politique ;* et si les études politiques, cependant, ne l'attirent pas tout d'abord, au moins il joint bientôt à l'étude des corps bruts celle des corps vivants, à l'astronomie la physiologie, avec une prédilection de plus en plus marquée



pour cette dernière. L'une et l'autre sont comme les deux racines d'un même tronc, ou les deux sources d'un même fleuve, qui est la science générale. « Descartes a navigué sur ce fleuve, et il est remonté à ses deux sources ; Newton a passé sa vie à une des deux sources seulement, et n'est jamais descendu sur le fleuve. » Que savait-il, en effet, hors de l'astronomie et de la géométrie ? Le XVIIIe siècle a dû le compléter par Locke, pour la connaissance de l'homme. Mais on est depuis assez longtemps « lockiste » et « newtonien ». Mieux vaut, sans rien abandonner des découvertes dues à Newton et à Locke, redevenir cartésien, c'est-à-dire étudier simultanément le grand monde de l'univers et ce petit monde qui est l'homme, l'homme physique surtout, l'organisme humain. Descartes a d'ailleurs le grand mérite d'avoir, le premier, proposé un système du monde, en dehors de toute théologie, fondé sur des idées purement rationnelles.

Saint-Simon croit, comme Condorcet, à la perfectibilité humaine, et, par suite, au progrès de nos connaissances ; sous l'influence de son ami, le docteur Burdin, il se représente ainsi cette marche progressive : toutes passent successivement d'un état conjectural à l'état positif, et ne deviennent qu'alors véritablement des sciences. L'état conjectural est dû à des influences théologiques ou métaphysiques ; elles se font encore sentir sur certaines connaissances qui ont pour objet l'homme et les sociétés humaines. Le temps est venu d'en affranchir également ces dernières, comme on a fait déjà pour l'astronomie et la physique. Et, parcourant d'un coup d'œil l'histoire de la philosophie et des sciences, Saint-Simon fait remarquer, en 1810, que toujours, à côté d'un grand homme de spéculation, il s'est rencontré un grand homme d'expérience : ainsi Aristote vint après Platon, ainsi Bacon un peu avant Descartes, ainsi maintenant après Kant quelqu'un viendra sans doute planter un nouveau jalon dans la di-

rection de Bacon et d'Aristote, qui tous deux ont fait, dit-il, « de la philosophie positive ». En 1812, il annonce ce que doit comprendre un « cours de philosophie positive », la psychologie principalement, qui n'est qu' « une branche de la physiologie », ou plutôt il comprendra « la physiologie et la psychologie physiologique » ; Saint-Simon s'autorise ici des paroles mêmes de Vicq-d'Azyr et de l'exemple de Cabanis, qui venait de publier, en 1802, son livre des *Rapports du physique et du moral*. Mais bientôt Saint-Simon ne paraît plus avoir la même confiance dans cette première façon d'étudier l'homme positivement, et il en préfère une autre, tout aussi positive encore, qui est d'étudier les intérêts matériels et industriels de la société humaine. Enfin dans une circulaire du 26 mars 1820, deux ans avant qu'Auguste Comte publie une première fois son travail, comme « élève de Saint-Simon », et quatre ans avant qu'il lui donne le titre de *Système de politique positive*, Saint-Simon s'adresse « à tous ceux qui voudront fonder *la philosophie du XIX^e^ siècle* en qualité de fondateurs de *la politique positive* ».

C'est que peu à peu son orientation a changé. Les sciences de la nature ne lui paraissent plus renfermer le secret des lois qui gouvernent le monde moral et social. Géomètres et physiciens sont inférieurs à tous les savants qui s'occupent de l'homme, aux physiologistes d'abord (parce que dans la physiologie rentre déjà l'étude du moral de l'homme), et bientôt surtout à ceux qui étudient les sociétés humaines. Jadis Saint-Simon avait pensé à agrandir et à compléter l'œuvre de Newton, en cherchant une forme de la gravitation pour le monde moral comme pour le monde physique ; il aurait ainsi calqué l'ordre qui doit régner parmi les hommes sur celui qui règne dans l'univers. Mais il abandonne ces chimériques visées, et il en vient à subordonner, au contraire, pour l'importance, sinon pour la méthode, les sciences de la nature à



la connaissance de l'homme. De l'objet de ces sciences il passe d'abord aux savants eux-mêmes, qui sont déjà une portion, et la plus noble de l'humanité, et il se demande si le rang qu'ils occupent dans l'État est en rapport avec les services qu'ils rendent par leur science. Dans le monde des idées, ils sont les premiers et marchent en tête ; mais qui songe à les suivre dans le monde réel, et lorsqu'il s'agit de politique ? Saint-Simon toutefois distingue plusieurs sortes de savants, et n'a point pour tous la même estime. Peut-être leur garde-t-il rancune du dédain avec lequel ils ont reçu son *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e^ siècle*, en 1807-1808, malgré ses *Lettres au bureau des longitudes*. Beaucoup sans doute, comme Lacépède ne coupèrent même pas les pages des exemplaires qu'il leur avait envoyés. Toujours est-il qu'à partir de 1813 le ton change singulièrement, et il en vient à apostropher avec violence les mathématiciens et physiciens : il les traite de « brutiers », parce qu'ils ne considèrent que les corps bruts ; il leur reproche d'occuper indûment le poste d'honneur à l'avant-garde de la science, et propose de les retirer de là pour mettre à leur place ceux qui étudient l'homme. Pourquoi laisser la direction de l'atelier scientifique à des spécialistes qui ne font servir leur science qu'à perfectionner des engins de guerre ? La science ne devrait-elle pas être, au contraire, éminemment pacifique ? S'ils connaissaient mieux l'homme, ces algébristes et ces chimistes, ils sauraient que la paix est son premier besoin, et qu'il ne cherche en s'instruisant qu'à améliorer sa condition physique, intellectuelle et morale, plutôt qu'à procéder scientifiquement à la destruction de ses semblables. Et le projet de Saint-Simon sur la *Réorganisation de la société européenne*, en 1814, se terminait ainsi : « L'imagination des poètes a placé l'âge d'or au berceau de l'espèce humaine, parmi l'ignorance et la grossièreté des premiers temps ; c'était bien plutôt l'âge de fer

qu'il fallait y reléguer. L'âge d'or du genre humain n'est point derrière nous, il est au-devant, il est dans la perfection de l'ordre social. »

3. Industrie. — Les philosophes du XVIIIe siècle, dont Saint-Simon se regarde comme l'héritier, ont laissé pêle-mêle nombre d'idées dont il importe de faire le triage : les unes sont de bonnes vérités, les autres, au contraire, des théories de mauvais aloi. Ainsi Condorcet croit fermement au progrès ; c'est pour lui comme une religion nouvelle, destinée à améliorer le sort de la classe la plus pauvre, qui est en même temps la plus nombreuse ; il ne sépare pas d'ailleurs de l'amélioration physique, l'amélioration intellectuelle et morale. Mais comment concilier cette doctrine avec certaines théories de Rousseau et de Mably, par exemple, qui ne voient de salut pour l'humanité que dans le retour à l'état de nature, et qui conseillent de s'arrêter et de reculer, plutôt que de marcher en avant ? Ne vont-ils point jusqu'à vanter l'ignorance et la pauvreté, comme les meilleurs garants de la vertu, tandis qu'ils font le procès à la richesse, à la science même, c'est-à-dire à la civilisation, comme essentiellement corruptrice ? Ils entendent donc le perfectionnement de l'humanité tout au rebours de Condorcet.

La science, en dépit des attaques paradoxales de Rousseau, avait eu facilement gain de cause. Encore ne faudrait-il pas, toutefois, qu'elle servît exclusivement à la guerre ; on a trop fait d'elle une machine destructive, tandis que sa vraie nature est plutôt d'être un agent de production ; à cette condition seule, elle est civilisatrice. Mais, avec la science, comment ne pas réhabiliter l'industrie, qui en est l'application, et, avec l'industrie, ce qui en est la fin et la raison d'être, la richesse ? Pauvreté va toujours avec ignorance et grossièreté ; et maintenir ces prétendues vertus, c'est perpétuer l'état de



guerre, dont elles sont la cause principale : une peuplade, qui n'a rien à perdre, et tout, au contraire, à gagner, est naturellement belliqueuse ; elle convoite la richesse de ses voisins, et, à la première occasion, se jette sur eux pour la leur ravir. On ne peut donc, sans contradiction, faire l'éloge de vertus qui favorisent et entretiennent la guerre, et prêcher cependant le progrès, qui ne saurait être autre chose que la civilisation et la paix.

La paix, en effet, est le but que Saint-Simon indique nettement, en octobre 1814, dans son opuscule *De la Réorganisation de la société européenne*. Pour cela il propose de conserver à chaque peuple son indépendance, ce qui exclut toute guerre d'ambition et de conquête, et de rassembler les peuples d'Europe en un seul corps politique. Il invoque Henri IV et son projet de république chrétienne ; il invoque surtout l'abbé de Saint-Pierre, qui rêvait, en homme de bien, la paix perpétuelle, et ne demandait qu'une chose, pour la réaliser, un congrès permanent de plénipotentiaires nommés par les principaux souverains, avec des garanties données à chacun par tous. Le bon abbé n'avait qu'un tort, celui de trop compter sur les dispositions pacifiques et bienveillantes des princes, et de croire qu'il leur suffirait de se réunir et de s'expliquer ensemble pour tomber d'accord. Aux belles paroles des diplomates, si souvent équivoques et pleines de réticences, Saint-Simon substitue une coalition d'intérêts industriels entre toutes les nations, à commencer par la France et l'Angleterre. L'industrie fera ce que n'a su faire la diplomatie, et encore moins la force ou la violence. Après cette période de 1792 à 1814, où tant de sang avait coulé, un homme de cœur avait bien le droit de chercher enfin un remède à des maux depuis si longtemps prolongés.

L'industrie n'attendait que le rétablissement de la paix

pour prendre tout à coup un merveilleux essor. Les découvertes de la science ne servaient pas toutes à la guerre ; déjà l'industrie avait fait son profit de quelques-unes sous la République et sous l'Empire, et la période de calme qui suivit, à partir de 1816, fut remarquable surtout par le progrès industriel. De plus en plus, les travaux et les arts de la paix allaient occuper l'activité de la nation. Le règne de l'industrie commence: *tout se fait déjà par elle*, dira en 1817 Saint-Simon, tout doit être aussi pour elle. L'industrie, et avec elle la science, doivent donc prendre dans l'État le rang qu'occupaient jadis les deux castes, ecclésiastique et militaire. Le philosophe novateur rend volontiers hommage aux services qu'elles ont rendus, l'une dirigeant la société au spirituel, l'autre la gouvernant au temporel. Mais qui donc aujourd'hui dirige les esprits ? Ce ne sont plus les prêtres, déchus, faute de science, de cette direction intellectuelle. C'est surtout la science qui en a hérité, et ce sont les savants qui devraient tenir aussi dans l'État la place qu'ils se sont faite dans le monde des idées. Quant aux intérêts matériels, ceux-là sans doute doivent les administrer, qui en ont déjà en main la gestion effective. La noblesse se tient dédaigneusement à l'écart de tous les travaux utiles ; les nobles ne savent que consommer, sans rien produire, et il y a longtemps qu'on les appelle les frelons de la ruche ; mais les laborieuses et industrieuses abeilles ne peuvent plus se laisser conduire et exploiter par eux. Saint-Simon recommande donc une ligue entre l'industrie et la science, qu'il appelle elle-même une industrie, *l'industrie littéraire et scientifique*, à côté de *l'industrie commerciale et manufacturière*. Il souhaite de voir dans les conseils exécutifs et dans les assemblées délibérantes, des savants et des industriels, ceux-ci surtout, qui sont des hommes d'action, pour exécuter ce que les autres proposent et discutent d'abord. Le régime



parlementaire n'aura d'effet utile que s'il est ainsi entendu et pratiqué.

Lors des élections de 1820, Saint-Simon adresse donc appel sur appel « à messieurs les cultivateurs, fabricants, négociants, banquiers et autres industriels, ainsi qu'à messieurs les savants, qui professent les sciences physiques et mathématiques » ; il ajoute même une fois : « à messieurs les artistes, qui professent les beaux-arts », et nous verrons bientôt l'importance de cette addition. En novembre 1821, dans la seconde partie de son *Système industriel*, il publie « pour les dames industrielles » un chant, musique et paroles, qu'avait composé à sa demande Rouget de Lisle lui-même : ce devait être comme une Marseillaise de la paix, pour remplacer celle de la guerre. Restaurer l'ancien régime, comme le veulent certains légitimistes, lui paraît impossible ; quant aux libéraux, ils font sans doute une besogne utile en démolissant le vieil édifice à chaque tentative nouvelle de restauration ; mais ils ne sont propres, pense Saint-Simon, qu'à démolir, et la société réclame surtout des hommes pour reconstruire et réorganiser : leur œuvre sera une organisation du travail ou de l'industrie, un « système industriel ». Les avances du philosophe trouvent un moment accueil en 1817 auprès des chefs d'industrie, dont plusieurs souscrivent même à ses publications, tandis que les hommes de sciences avaient à peine répondu à l'envoi de ses ouvrages en 1808 et en 1810. Quelques-uns, cependant, prennent peur, lorsqu'ils l'entendent parler aussi d'une morale nouvelle, la « morale terrestre », qui serait celle du XIXe siècle, et, le 30 octobre 1817, dans une lettre au ministre de la police (sorte de dénonciation que Laffite et Ternaux refusent de signer), ils répudient toute complicité. C'est que Saint-Simon va hardiment jusqu'au bout de ses théories : il considère d'abord le monde astronomique et physique, puis le principal habitant de ce

monde, c'est-à-dire l'homme ; mais l'homme lui-même, il l'étudie dans sa condition présente et sur cette terre ; il ne s'inquiète pas de ses destinées après la mort. Sa religion n'a pas besoin de percer les mystères au delà de la vie terrestre ; le monde présent lui suffit, et lui paraît offrir un champ assez vaste encore à une action vraiment religieuse.

4. Nouveau christianisme. — Le sentiment religieux n'est jamais absent, en effet, des œuvres de Saint-Simon ; mais c'est dans les dernières qu'on le trouve surtout manifesté. Son *Nouveau Christianisme*, en avril 1825, a pour épigraphe un texte de saint Paul : « Celui qui aime les autres a accompli la loi... Tout est compris en abrégé dans cette parole : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » En avril 1824, il ne reproche qu'une chose au troisième cahier du *Catéchisme des industriels :* c'est le silence d'Auguste Comte, qui en est l'auteur, sur « la partie sentimentale et religieuse ». En 1821, son *Système industriel* porte déjà cette devise : « Dieu a dit : Aimez-vous et secourez-vous les uns les autres. » Mais dès 1814, dans son projet de *Réorganisation européenne*, Saint-Simon, un des premiers parmi les philosophes, rend justice à la religion chrétienne qui, durant le moyen âge, réussit à faire de l'Europe comme une république spirituelle sous le nom de chrétienté. Où trouver de nouveau un tel pouvoir d'organiser et de pacifier, sinon dans une foi religieuse encore? En 1811 et en 1810, sans faire un trop grand crime à ses prédécesseurs, Condorcet, Diderot, d'Alembert, de leur animosité contre le christianisme (elle avait sans doute sa raison d'être pour combattre et ruiner la vieille hiérarchie), Saint-Simon professe néanmoins qu'on doit croire en Dieu, et lui-même donne l'exemple : « Je crois, dit-il, que Dieu a créé l'univers, et l'a soumis à la loi de la gravitation. » Enfin, dès 1803, il propose d'établir une religion de Newton, sur le fondement



des idées nouvelles que la science nous a données de l'univers. Tout cela sans doute est assez peu orthodoxe, et, ce qui l'est moins encore, c'est une critique de l'idée de Dieu, en 1806-1808, idée trop exclusive, dit-il, en ce qu'elle ne reconnaît que l'esprit seul sans tenir compte de la matière, comme si la nature n'était pas matière aussi bien qu'esprit et n'avait pas besoin d'un principe pour l'une comme pour l'autre. A ce déisme incomplet, qui n'admet que le moral, il substitue donc le « physicisme », qui comprend tout ce qu'on trouve, en effet, dans la nature, et qui fournit un principe pour le monde des corps aussi bien que pour le monde des esprits. Bientôt, à vrai dire, le moral lui paraît supérieur au physique, et il avoue que, pour unir les hommes, la fraternité remplace avantageusement la gravitation. On rencontre ainsi quelque difficulté à concilier, dans l'œuvre de Saint-Simon, la fin avec le commencement.

A aucun moment de sa vie, cependant, la religion qu'il rêve n'est celle du passé. La loi du progrès s'étend à toutes choses, et la religion n'y échappe pas plus que l'industrie et que la science. Pourquoi, en effet, la religion ne serait-elle pas progressive? Pourquoi n'irait-elle pas toujours se perfectionnant? Et il faut bien que cela soit ainsi ; car elle est le plus fort lien entre les hommes, et, sans elle, tout ne serait que dispersion, anarchie et désordre, faute d'une idée directrice et dominante dans la société humaine. Mais, objectera-t-on, Dieu lui-même n'a-t-il point parlé une fois pour toutes, de sorte que ce serait un sacrilège de rien ajouter à sa parole, comme d'en rien retrancher? La réponse de Saint-Simon est que, si la religion est la parole divine, elle doit être vraie, en effet, immuablement. Mais cette parole de Dieu, ce sont les hommes qui l'interprètent, et leurs interprétations peuvent varier suivant les siècles. Les Pères de l'Église ont parlé divinement pour leurs contemporains ; mais celui qui parlera le mieux,

de la façon la plus divine, aux hommes du XIXe siècle, sera à son tour le meilleur interprète de la religion. Comme tout en ce monde, le christianisme, à supposer que ses principes soient la vérité absolue, est relatif au moins dans ses conséquences et ses applications. Il ne saurait rester stationnaire, lorsque tout marche autour de lui, et Saint-Simon voudrait le pousser de nouveau en avant.

Longtemps le christianisme a montré sa vitalité surtout par le dogme et par le culte, c'est-à-dire par des idées et leur manifestation matérielle ; de plus en plus maintenant il doit devenir efficace surtout par la morale ou par le sentiment. L'idée que les théologiens se font de Dieu est toujours incomplète, insuffisante, et, logiquement, de peu de valeur ; mais le sentiment que les hommes ont de Dieu fait toute leur puissance pour le bien ; c'est là le ressort qui meut les âmes, et le levier qui soulève le monde. Si donc le progrès consiste à améliorer de toutes façons le sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, cet heureux effet ne s'obtiendra que par le sentiment comme cause. La science toute seule est à bon droit suspecte aux âmes religieuses ; elle exalte l'orgueil individuel, et fait que l'on se considère comme trop supérieur au commun des hommes pour s'abaisser jusqu'à eux. Saint-Simon se défierait moins de l'industrie toute seule, qui, associant les hommes dans un travail commun, rapproche ainsi le patron de l'ouvrier et le fait compatir à sa peine ; mais l'industrie engendre la richesse, qui d'ordinaire est dure aux pauvres gens, et les exploite plutôt qu'elle ne leur vient en aide. Ainsi le savant, qui n'est que cela, s'isole dans sa science en égoïste, et la fait servir à ses propres fins ; et l'industriel, qui n'est que cela, risque de ne pas mieux valoir. Donc il faut que l'un et l'autre soient doublés d'un homme religieux, c'est-à-dire qui aime Dieu en aimant les autres hommes, et seul cet amour le fera s'ingénier sans cesse à les secourir. C'est pourquoi, comme



principal moteur de l'industrie et de la science, Saint-Simon vante désormais le sentiment. « On ne fait rien de grand, dira-t-il à son lit de mort, si l'on n'est passionné. » Il entendait par là passionné non pour la science ni pour l'industrie seulement, mais pour le bonheur des hommes. Cette noble passion fera seule le succès de ses idées ; c'est peu pour elles de conquérir tous les esprits, si elles ne gagnent aussi tous les cœurs. Et Saint-Simon ne veut voir dans la formule de Condorcet sur l'amélioration physique, intellectuelle et morale du sort de ceux qui souffrent, qu'une conséquence de la maxime évangélique : « Aimez-vous, secourez-vous les uns les autres. » Il voudrait persuader aux chrétiens que le meilleur moyen de se montrer ce qu'ils sont, c'est-à-dire vraiment chrétiens, est de se rallier à lui, et, comme on dira bientôt, de devenir saint-simoniens.

Il prend alors à partie les deux formes actuelles de la religion chrétienne, catholicisme et protestantisme. Le catholicisme a commis quatre fautes capitales, selon lui. Par sa défiance et son hostilité à l'égard des découvertes que les savants font depuis plusieurs siècles en dehors du clergé et un peu malgré lui, il a perdu tout droit au gouvernement des esprits. Par l'ignorance des mêmes vérités où il laisse à dessein ses futurs prêtres, il ne fait rien pour regagner l'ascendant qu'il exerçait légitimement autrefois. Par l'incurie de son administration dans les États du pape, qui devraient être un État modèle, régi selon les principes mêmes de l'Évangile, il fait preuve d'une incapacité non moindre au temporel qu'au spirituel. Enfin le catholicisme a favorisé, contrairement à son essence, l'Inquisition d'abord, qui ne pardonna pas aux Juifs, à qui le Christ avait pourtant pardonné, puis l'ordre des Jésuites, qui, au rebours de ce que demande la conscience moderne, tendrait à faire prévaloir sur la morale le culte et le dogme, c'est-à-dire des choses extérieures en

somme, car le dogme même reste dans l'esprit extérieurement à l'âme, tandis que la morale seule remplit l'âme tout entière.

Quant au protestantisme, avec ses prétentions de réformer, il a servi surtout à désorganiser le christianisme du moyen âge, sans le remplacer efficacement pour les sociétés humaines, sinon pour les âmes individuelles. On ne peut lui reprocher de dédaigner la morale; c'est là ce qu'il estime par-dessus tout. Mais il va la chercher bien loin, dans les écrits des premiers Pères de l'Église, sans songer aux transformations des sentiments moraux depuis tant de siècles ; autant vaudrait, dit Saint-Simon, étudier une science, la physique ou la chimie, dans les ouvrages rudimentaires de ceux qui l'ont inventée les premiers. Puis, par haine du faste déployé à Rome, les protestants réduisent le culte à la simple prédication ; bannissant de leurs temples peintures et sculptures, on peut dire qu'ils ont « prosaïqué » tous les sentiments chrétiens. Enfin pour le dogme ils consultent surtout la Bible, ce qui est un recul, l'Évangile étant en progrès sur elle. N'est-ce pas offrir, comme nourriture aux esprits, des subtilités de texte, au lieu de vérités, et, pour édifier les cœurs, des récits qui ne sont pas toujours de la plus pure moralité? Arriéré, suranné, par le dogme, par le culte, par la morale même, le protestantisme a rendu surtout le service de combattre un certain catholicisme, en reprenant contre lui les armes du passé; mais nulle vue d'avenir ne le recommande aux philosophes ; il reste toujours un christianisme ancien, il n'est pas le *Nouveau Christianisme*.

5. Conclusion. — Ce dernier ouvrage de Saint-Simon est à peine une ébauche ; mais a-t-il laissé autre chose que des ébauches, puissantes, il est vrai, et surtout vivantes parce qu'elles expriment bien certaines aspirations du xix^e siècle,



économiques et mystiques à la fois, ou sociales et religieuses. Au moins quelques formules s'en dégagent, qui résument la pensée du philosophe, et méritent de lui survivre comme véritablement saint-simoniennes.

*A chacun*, dit-il, *selon sa capacité*. Il ne croit donc pas à l'égalité naturelle de tous les esprits. Il sait que leurs dispositions et leurs aptitudes sont diverses, et pense, non sans raison, que la société ne sera bien ordonnée que le jour où l'on ne pourra plus dire, comme ce personnage de comédie au xviii^e siècle, parlant d'un valet et de son maître : aucun de ces deux hommes n'est vraiment à sa place. L'intérêt de tous exige que chacun soit placé selon ses talents propres, et appelé à faire seulement ce qui lui convient le mieux, que l'on tienne compte enfin des vocations. Voilà d'abord la part de la nature.

*A chaque capacité selon ses œuvres*, se hâte d'ajouter Saint-Simon, faisant aussitôt la part de la volonté de l'homme, la part du travail. L'esprit le mieux doué, s'il ne veut rien faire, à quoi lui servira tout son génie ? Aussi, et c'est la condamnation de l'oisiveté, chacun, dans la place qu'il occupe, ne doit être rétribué, récompensé, que selon les services qu'il rend. Il travaillera donc, parce que c'est son intérêt et aussi son devoir. Saint-Simon va jusqu'à dire, dès 1807, que le principe négatif de la morale « ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît » ne vaut pas celui-ci : « l'homme doit travailler ». Mais le travail, comme il l'entend, est aussi le meilleur moyen d'être heureux. Si le bonheur se rencontre quelque part, c'est bien chez l'homme qui travaille le plus, c'est dans la famille qui travaille le plus, c'est dans la nation qui travaille le plus.

Enfin le but du travail commun, et surtout des institutions politiques et sociales, répète Saint-Simon après Condorcet, est *d'améliorer la condition physique, intellectuelle et morale*

(comme on le voit, il n'oublie rien), non pas de tous, mais *de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre*. Les autres, ceux qu'on appelle les heureux du monde, sauront bien pourvoir eux-mêmes à leur bonheur, et, s'ils le manquent, n'est-ce point tant pis pour eux : ils ont la subsistance assurée, à eux de faire le reste. Mais ceux qui peinent et qui souffrent physiquement, ceux-là ont besoin que la société leur vienne en aide, ceux-là réclament toute la sollicitude de l'État. Avis aux philanthropes et surtout aux chrétiens. S'ils veulent mettre en pratique la parole de leur divin maître : « Aimez-vous, secourez-vous les uns les autres », la misère est grande autour d'eux, ainsi que la souffrance humaine. Mais, au lieu de compter seulement, comme Condorcet, sur la philanthropie, Saint-Simon demande en outre le secours de la religion, et, pour réaliser le beau programme de ce XVIIIe siècle irréligieux et frivole, il fait appel, au XIXe siècle, à un effort nouveau du christianisme.

---

## CHAPITRE II

## Saint-Simonisme

1. *Prédication saint-simonienne* (p. 295). — 2. *Association universelle* (p. 307). — 3. *Appel aux femmes* (p. 312). — 4. *Religion nouvelle* (p. 317). — 5. *Conclusion* (p. 320).

1. Prédication saint-simonienne. — « La poire est mûre », avait dit Saint-Simon avant d'expirer. Qui donc va maintenant la cueillir ? Comment se formera ce parti qui, disait-il encore, au premier appel surgira dans les quarante-huit heures ? Un journal paraît d'abord, le *Producteur*, hebdomadaire pendant six mois, d'octobre 1825 en avril 1826, puis mensuel du 1er mai au 12 décembre 1826. On y retrouve, avec des développements, les idées de Saint-Simon sur la suprématie des savants à qui doivent appartenir deux choses : l'éducation de la société, de concert avec les artistes, et l'exploitation de la nature, avec l'aide des industriels. Auguste Comte donne des articles au *Producteur*, durant la première période ; ensuite une maladie grave l'empêche de continuer. Mais déjà d'autres collaborateurs songent à développer la partie religieuse de la doctrine. Ce sont Olinde Rodrigues, ami de Saint-Simon et son confident de la dernière heure, puis deux hommes dont les noms sont devenus inséparables du saint-simonisme, Bazard et Enfantin. Bazard, lorsque le *Producteur* cesse de paraître, le continue seul par des enseignements privés pendant toute l'année 1827. Enfantin médite une doctrine qui ne soit point rétrograde, comme celle de Bonald, de Maistre et de Lamennais, qui ne soit point non

plus stationnaire ni circulaire, et ceci s'adresse à la philosophie de Cousin, comme si elle ne savait que piétiner sur place ou tourner dans un cercle, sans avancer. Laissant celle-ci aux prises avec la première, qu'elle peut au moins tenir en échec, Enfantin veut une doctrine progressive, qui satisfasse à la fois les aspirations religieuses du siècle et son besoin de progrès social. Il ne se contente plus, en religion, des plaisanteries faciles de Voltaire, et encore moins, en politique, d'une liberté stérile, qu'on s'épuise à revendiquer et à défendre, et dont on ne sait que faire lorsqu'on l'a obtenue.

Bientôt, le 7 décembre 1828, lui et quelques hommes de cœur, qui partagent ses idées, se constituent en un *Collège*, qui remplace leurs efforts individuels par une action collective ; puis le 17 décembre commence, au domicile d'Enfantin et bientôt rue Taranne, un enseignement régulier, qu'Hippolyte Carnot, le fils du grand Carnot, rédige sous ce titre: *Exposition de la doctrine*. Une nouvelle revue, l'*Organisateur*, vient seconder la parole des apôtres, à partir du 15 août 1829. La propagande s'organise même en province, grâce à de véritables missions, envoyées de Paris dans quelques grandes villes. A la veille de la révolution de 1830, le saint-simonisme existe, avec une hiérarchie constituée le 31 décembre 1829 à la place du Collège ; Olinde Rodrigues s'est démis de toute autorité en faveur de Bazard et Enfantin, chefs reconnus de la doctrine. Les adeptes s'appellent déjà frères entre eux, en leur qualité de fils spirituels de Saint-Simon; ils deviennent en outre fils des deux « Pères suprêmes », Bazard et Enfantin.

Aux trois journées de Juillet, ils laissent les libéraux accomplir leur œuvre, en détruisant une vaine restauration du passé. Bazard cependant, ancien membre des sociétés secrètes vers 1820, ne demande qu'à agir : il presse même Lafayette de se mettre à la tête du mouvement révolutionnaire, et de



prendre pendant quelques jours la dictature ; mais cet « immuable américain » s'y refuse absolument. Quant à Enfantin, il prêche l'abstention de la lutte, et se réserve pour l'ère nouvelle qui sans doute va s'ouvrir. Tous deux ne publient pas moins de quatre adresses, comme articles dans *l'Organisateur*, ou affiches sur les murs de Paris, pour donner les raisons de leur conduite et juger les événements. Ils réclament dès maintenant quatre libertés : outre celle de l'industrie et du commerce, condition du progrès social, suivant eux, la liberté des cultes, dont profitera leur doctrine, qui s'annonce comme une religion, la liberté de l'enseignement et de la presse, afin de répandre cette doctrine, enfin l'abrogation du fameux article 291 du code pénal, qui interdit toute réunion de plus de vingt personnes ; cet article maintenu, les deux autres libertés restent illusoires.

Dès le mois d'août 1830, les saint-simoniens reprennent avec encore plus de zèle leurs prédications, dans l'ancien hôtel de Gèvres, entre la rue Monsigny et le passage Choiseul. Attaqués à la Chambre même, ils repoussent dans une lettre au président Dupin, le 1er octobre 1830, toute accusation de porter atteinte à la propriété et à la famille, en prêchant la communauté des biens, et une autre encore, que leur dénonciateur affecte de ne pas même oser nommer. Bientôt ils ont pour eux le grand journal *le Globe*, qui passe du libéralisme au saint-simonisme, avec la collaboration de Pierre Leroux. Le changement se fait, en novembre 1830, et, dès le 18 janvier 1831, *le Globe* paraît avec cette suscription nouvelle : *Religion*, dominant ces deux mots : *Science*, *Industrie*, et au-dessous : *Association universelle*. Cette année 1831 est la plus féconde pour le saint-simonisme. Outre la prédication de la doctrine, qui se fait à la salle Taitbout, Paris a trois enseignements réguliers : salle du Prado, de l'Athénée et de la Redoute. Il est vrai que des manifestations hostiles se produi-

sent à la Redoute, et servent de prétexte au préfet de police pour fermer la salle, le 1er avril, malgré les protestations du *Globe*. A Versailles déjà, le 18 février, on avait ameuté une partie de la population contre les prédicateurs, en les traitant de « jésuites ». Les missionnaires ont donc certains périls à braver, sans parler du ridicule : ils ne reculent pas cependant. Ils vont dans la Belgique récemment affranchie, à Liège, à Bruxelles. Ils se répandent par toute la France, et, au mois de septembre 1831, le saint-simonisme compte jusqu'à six églises départementales, Toulouse, Montpellier, Lyon, Dijon, Metz, Limoges, et bien d'autres centres de propagande.

Les souscriptions, les donations même en argent, affluent, et, ce qui est plus significatif encore, on veut payer non seulement de sa bourse, mais de sa personne. Des officiers envoient leur démission au ministre de la guerre, comme Hoart, capitaine du génie à Toulouse, Bruneau, capitaine d'artillerie à Metz, d'autres encore, pour se consacrer entièrement à cette œuvre religieuse. Des ingénieurs, comme Michel Chevalier, Jean Reynaud, leur avaient donné l'exemple ; bien d'autres, qui conservent leurs fonctions, se joignent néanmoins à eux, unis déjà par « la fraternité polytechnicienne », et ce sont souvent les premiers de cette grande École polytechnique. Fournel, directeur du Creusot, quitte son usine pour venir prendre place lui-même avec sa femme aux côtés du Père Enfantin, tant était puissant l'attrait de cet homme singulier et son pouvoir sur les âmes.

Mais bientôt la hiérarchie, un moment acceptée, pèse lourd à quelques esprits. « Le pape se fait », disait en décembre 1830 Bazard, parlant d'Enfantin. De deux hommes tels que ceux-là, c'était trop d'un, en effet. On essaie un moment de leur adjoindre un tiers, Rodrigues, comme chef du culte. Mais un dissentiment doctrinal fait éclater enfin, en la justifiant, cette rivalité de personnes. Enfantin avait toujours eu, sur le



rôle et l'avenir des femmes dans la société, certaines idées particulières, auxquelles ne songeait nullement Saint-Simon. Il s'en était ouvert discrètement d'abord dans des lettres privées de 1829, puis à mots couverts en 1830 et 1831. Mais le 19 et le 21 novembre, Bazard, ainsi qu'Hippolyte Carnot, Pierre Leroux, Jean Reynaud, prenant l'alarme, provoquent un vif débat dans deux réunions générales des saint-simoniens à Paris, et se retirent avec éclat, en manière de protestation contre Enfantin. Tous rendent d'ailleurs hommage à la haute moralité de sa personne, sinon de sa doctrine. Resté seul, le « Père suprême » se trouve enfin libre de développer ses théories propres, dans quatorze enseignements en dix-huit séances, du 28 novembre 1831 au 18 février 1832. En même temps *le Globe* accentue cette direction nouvelle du saint-simonisme, le 1er janvier 1832, en ajoutant aux formules de l'année précédente ces deux autres, bien significatives : *Appel aux femmes. — Association pacifique des travailleurs*. Puis il publie, selon l'enseignement d'Enfantin, quelques articles qui décident enfin la justice à sévir. Le 22 janvier, la salle Taitbout est entourée et occupée par un détachement de gardes municipaux, plus un piquet de grenadiers de la garde nationale, plus une compagnie de voltigeurs, plus un escadron de hussards, tout ce déploiement de forces pour disperser une réunion paisible et inoffensive et apposer les scellés. On refuse même de les lever, lorsque, deux mois plus tard, sous la menace du choléra, les saint-simoniens redemandent cette salle, pour en faire une ambulance, que leurs médecins auraient desservie gratuitement : une requête présentée par eux, le 9 avril, reste sans réponse. Ainsi, fait remarquer ironiquement *le Globe*, la liberté dont avait joui la doctrine de 1828 à 1830 sous Charles X, et son ministre, M. de Polignac, lui est retirée sous la royauté des barricades et l'administration du libéral M. Casimir Périer !

En même temps se produit une seconde défection, celle de Rodrigues lui-même, après Bazard. Rodrigues, le dépositaire fidèle de la pensée de Saint-Simon, formule une double accusation, en février et mars 1832, contre son ancien collègue : « J'ai affirmé, dit-il, que, dans la famille saint-simonienne, tout enfant devait pouvoir connaître son père. Enfantin a exprimé le vœu que la femme seule fût appelée à s'expliquer sur cette grave question. » Et encore ceci : « Vous vouliez enseigner, au nom de Saint-Simon, qu'à l'avenir l'enfant, vagissant à peine, serait arraché au regard même de sa mère délivrée, aussi bien qu'à celui du père, pour abolir plus sûrement, selon vous, tous les privilèges de la naissance. » Mais la ferveur des saint-simoniens ne se refroidit pas encore, et à cette date Enfantin, dressant une liste des hommes marquants qui sont favorables au saint-simonisme, ne compte pas moins de quatre-vingt-dix noms. Cependant il se décide à changer de tactique, et, se croyant à peu près sûr de la classe instruite, il rêve de frapper maintenant l'esprit du peuple. Au moins, avant de cesser sa publication, *le Globe*, en avril 1832, lance coup sur coup ses articles les plus étincelants, véritable bouquet de feu d'artifice. Il s'agit de combattre le choléra, et le meilleur moyen est d'empêcher les gens du peuple d'y penser, en les occupant à des travaux publics. De là tout un plan pour assainir d'abord Paris par des égouts, qui manquent, puis pour l'embellir par des rues nouvelles, dont on indique même le tracé. Puis c'est le Havre relié à Marseille, et Nantes à Strasbourg, par des chemins de fer. C'est enfin tout un système de politique méditerranéenne où la France joue le premier rôle, avec l'Angleterre pour la seconder, mais où l'on n'oublie pas les autres puissances, Autriche et Russie, pour faire pénétrer enfin la civilisation en Afrique par Alexandrie et le Caire, et par Alger. Voilà ce que, dans un style prophétique ou apocalyptique, cher à Enfantin, Michel Chevalier,



Fournel, Guéroult, adjurent Louis-Philippe d'exécuter, lui promettant qu'il sera le Napoléon pacifique de son siècle, un Napoléon de l'industrie, non moins grand que le Napoléon de la guerre.

Là-dessus *le Globe* retombe dans le silence, le 20 avril 1832, et le 23, Enfantin, avec quarante disciples, commence une retraite dans sa propriété de Ménilmontant, pour se préparer à l'apostolat. Il inaugure ainsi une nouvelle phase de la doctrine : la réhabilitation du prolétaire. Pour cela, tous se font domestiques les uns des autres, tous ouvriers et manœuvres, bêchant la terre, ratissant, arrosant, « pour s'initier, écrit leur Père, aux fatigues et aux privations du peuple, et lui tendre bientôt une main qui porte la trace de nobles callosités et ne craigne point l'énergique étreinte de sa main laborieuse ». Quelques-uns de leurs amis du dehors les traitent de balayeurs et de décrotteurs : ils répondent en riant que leur travail est tout symbolique, et, afin de pousser encore plus loin le symbole, ils dépouillent, avec leurs vêtements bourgeois, le reste de bourgeoisie qu'ils avaient apporté de la rue Monsigny, et revêtent un costume d'apôtre, à la fois commode et élégant : la commodité, que le peuple préfère à tout, et l'élégance qui plaît aux femmes. Ce costume est bleu, de toutes les nuances du bleu selon les degrés de la hiérarchie ; la partie principale en est un gilet, boutonné dans le dos, et qu'on ne peut revêtir qu'avec l'aide d'un frère ; c'est un symbole de fraternité. La « prise d'habit » est célébrée le 6 juin, juste le jour où l'émeute fait rage au faubourg Saint-Antoine. Puis le public est admis à Ménilmontant, certains jours de la semaine, pour voir les saint-simoniens vaquer à leurs exercices, travailler, chanter (de la musique de Félicien David, un des leurs). Ils ont des cérémonies particulières pour le mariage, pour l'adoption des enfants, pour l'inhumation ; l'apôtre Talabot meurt, le 17 juillet : ils lui font

de pompeuses funérailles, et au cimetière, après l'adieu suprême, quelques-uns prennent eux-mêmes la pelle et font l'office de fossoyeurs pour que leur frère soit enterré pieusement. Peu après, Bazard meurt aussi, le 29 juillet, lui qui traitait de mascarade religieuse les nouvelles pratiques de ses anciens coreligionnaires. Enfantin, ne se souvenant que du passé, veut lui rendre avec toute sa troupe les derniers honneurs; mais il y renonce, sur l'opposition formelle de Mme Bazard.

La police les inquiète de nouveau, en juin et juillet, occupant les abords de la maison, surveillant les allées et venues. Enfin le 23 août, après une instruction qui durait depuis plus de sept mois, nos saint-simoniens comparaissent devant la cour d'assises de la Seine. Leur tactique est de plaider l'incompétence de leurs juges; ou plutôt ils ne plaident même pas : « Je suis apôtre, dit l'un d'eux, et non pas avocat » ; et Enfantin lui-même : « Je suis venu pour enseigner, et non pour me défendre. » Un seul reproche lui fait perdre un moment son calme, celui de lâcheté, à propos de la journée du 6 juin, où il aurait dû, disait-on, faire quelque chose pour arrêter l'effusion du sang au faubourg Saint-Antoine. Ce n'était pas un lâche, cependant, celui qui en 1814 prit part, comme polytechnicien, à la défense de Paris, et vers 1820 risqua, comme membre des sociétés secrètes, les marches de l'échafaud, et il a beau jeu à se disculper. Mais en pleine audience, non content de prêcher par la parole, il veut essayer sur ses juges la puissance de ses regards comme pour les fasciner; cette étrange prétention achève de le perdre auprès de gens qui croyaient d'ailleurs avoir la morale publique à sauver, et il est condamné à cent francs d'amende et un an de prison. Deux femmes cependant protestent contre l'accusation d'immoralité portée contre le « Père suprême » ; l'une, Cécile Fournel, déclare que, « heureuse par



le mariage et la maternité, elle avait, non pas rompu, mais resserré tous ses liens par le sentiment religieux puisé dans la foi nouvelle ».

Le 19 octobre suivant, Enfantin comparaît cette fois en police correctionnelle, sous la prévention d'escroquerie, mais il est acquitté. Des dépenses totales faites pour le saint-simonisme, on pouvait couvrir plus des deux tiers par les dons ou legs, venus à lui librement, sans qu'il ait eu à les solliciter ; le reste ne fut liquidé que plus tard, en 1845, toujours par des cotisations généreuses. Mais le 27 août déjà un des leurs, rappelant les démissions volontaires de ces officiers ou ingénieurs d'élite, répondait noblement à cette accusation d'avoir fait des dupes : « Alors nous avons commencé par nous duper nous-mêmes ; car nous nous sommes ruinés, et pas un de nous ne se trouve dans une position égale à celle qu'il aurait pu conserver dans le monde. »

En décembre 1832, Enfantin entre à Sainte-Pélagie, avec Michel Chevalier et quelques autres, pour purger leur année de prison. Mais un revirement d'opinion s'opère en leur faveur; et, lorsqu'ils comparaissent de nouveau devant la cour d'assises, le 8 avril 1833, toujours à cause de ce même article 291, qu'ils avaient violé en continuant leurs assemblées au mois d'octobre, cette fois le jury les déclare innocents. On reconnaît ainsi, après sept ou huit mois d'intervalle, que leurs assemblées ont un caractère religieux, et que le saint-simonisme est une sorte de religion. D'ailleurs les saint-simoniens se prévalaient de ce caractère, en réclamant, pour les membres les plus élevés de leur hiérarchie, l'exemption de tout service dans la garde nationale, comme pour les prêtres et les ministres des autres cultes. Enfin, lorsqu'aux derniers jours de juillet Louis-Philippe fait aux condamnés la remise du reste de leur peine, il donne à leur chef (peut-être voulait-il railler) le titre de « Père

Enfantin ». Celui-ci quitte Sainte-Pélagie le 1er août 1833.

Une période nouvelle encore va commencer pour le saint-simonisme : ses doctrines politiques et morales sont connues, il passe maintenant à l'action. Dès le 8 août, Enfantin annonce son prochain départ pour l'Orient : « Entre l'antique Égypte et la vieille Judée, dit-il, nous ferons une des deux nouvelles routes d'Europe vers l'Inde et la Chine. Plus tard nous percerons aussi l'autre à Panama. » Et le 23 septembre, il s'embarque à Marseille, l'imagination enflammée par les souvenirs glorieux de Bonaparte, mais aussi de Monge et de Carnot : c'est une seconde expédition d'Égypte qu'il entreprend ; mais la science cette fois prendra possession de cette belle contrée, où Enfantin rêve d'organiser la victoire industrielle. Pour armée il veut des ouvriers commandés par des ingénieurs, musique en tête, la pioche et la pelle sur l'épaule, le compas et l'équerre au côté, officiers et sous-officiers le mètre en main. Cinquante-cinq Français, comme lui, se dévouent à la même œuvre, dont quinze meurent bientôt de la peste. Quelques femmes vont les rejoindre, et l'une d'elles, Suzanne Voilquin, publie, en 1836, ses *Souvenirs d'une fille du peuple ou la Saint-Simonienne en Egypte*. On fait des conférences, qui sont encore des prédications, on fonde des écoles, et, à défaut du percement de l'isthme de Suez, on travaille à un barrage du Nil; mais en septembre 1838 tout est abandonné.

Enfantin était revenu en France ; mais il repart pour l'Algérie à la fin de décembre 1839, comme membre d'une commission scientifique. Il fait pour la France le beau rêve d'étreindre un jour tout le continent africain par Alger et le Caire, devenus les centres d'une propagande scientifique et commerciale à la fois, en attendant qu'on prenne pied au Sénégal et même au Cap. Il comprend de cette façon la conquête sur les barbares, toujours au profit de la civilisation ; et c'était aussi



l'idée de plusieurs officiers de l'armée d'Afrique, entre autres Lamoricière, un moment favorable aux saint-simoniens.

Peu à peu cependant leurs idées se réalisent en France. En mai 1835, Thiers donne à son projet de loi sur les chemins de fer un exposé des motifs qui ressemble, à s'y méprendre, aux articles de Michel Chevalier dans *le Globe* en avril 1832; et les actionnaires qui entreprennent la ligne du Havre à Paris (c'est un souvenir que plusieurs aimaient à rappeler) en avaient parlé la première fois ensemble dans les jardins de Ménilmontant, le jour même des funérailles de Talabot. Mais Enfantin, pour aller plus vite, aurait préféré l'action toute-puisante de l'État à des entreprises de particuliers, fussent-ils constitués en compagnies ; un de ses amis, Laurent de l'Ardèche, demande à l'Assemblée nationale en 1848, que l'État rachète aux compagnies les lignes déjà construites, et se charge seul désormais de la construction des autres.

Enfantin se tourne, en effet, de plus en plus vers les grands et les puissants. C'est la période de son « apostolat royal ou princier ». Mais ses appels à Louis-Philippe, qu'il invite à devenir le chef de grands travaux publics, le roi des ouvriers, comme Napoléon avait été l'empereur des soldats, réitérés en 1837, ne sont pas mieux entendus qu'en 1832 et en 1831. Sans se décourager, il s'adresse à l'héritier du trône, au duc d'Orléans, qui, se méprenant sur le but de ses instances, lui fait l'offre dérisoire d'une sous-préfecture. Enfantin s'adresse au duc d'Aumale, qui n'y fait pas plus attention que son aîné, puis au duc de Bordeaux lui-même, un Henri V possible, qui était alors en exil. Un autre exilé devait reprendre plus tard une partie de son progamme, Louis-Napoléon. Après la révolution de février, Enfantin attend d'abord beaucoup de lui, et voit, en effet, quelques-unes de ses espérances réalisées, mais non pas toutes, malheureusement. Il lui pardonne sa double

élection de décembre 1848 et de décembre 1851 ; il lui pardonne le coup d'État qui avait amené cette dernière. « Vous savez, écrivait-il le 15 juin 1849, que je ne suis pas trop difficile sur le plus ou le moins de liberté de presse, de tribune et de réunion, *pourvu que l'on fasse...* » Il veut dire : pourvu qu'un article 13 de la constitution de 1848, qui promet « l'organisation de l'éducation professionnelle, des établissements de prévoyance et de crédit, des institutions agricoles et de l'assistance publique », ne demeure pas lettre morte. Enfantin ne veut voir que cela : le reste lui importe peu. Et avec un grand sens pratique, il recommande de s'occuper d'abord de l'enfance et de la vieillesse, c'est-à-dire de l'éducation publique et de l'assistance publique ; la question du salaire, qui regarde les hommes dans la force de l'âge, ne viendra qu'ensuite, et la dernière. Mais il y avait deux hommes dans le personnage en qui Enfantin mettait trop facilement toute sa confiance, et l'un de ces hommes ne pouvait manquer de faire tort à l'autre : il y avait d'abord, en Louis-Napoléon, le neveu qui brûlait de venger la double injure faite à son oncle, le désastre de Waterloo et le martyre de Saint-Hélène, et de satisfaire ainsi sa propre ambition ; puis il y avait l'auteur du livre sur l'*Extinction du paupérisme*, le rêveur sentimental qui voulait effectivement améliorer le sort des travailleurs. C'est ce côté de Napoléon III qui séduisit Enfantin, tandis que l'autre, il le redoutait ; ce fut l'autre cependant qui prédomina, pour entraîner la France à de stériles victoires, et finalement la précipiter dans la défaite. L'origine criminelle de son pouvoir, pour laquelle les saint-simoniens se montrèrent toujours beaucoup trop indulgents, condamnait le misérable empereur à soutenir une politique militaire au dehors plutôt qu'industrielle et pacifique au dedans ; et les hommes au cœur fier, au cœur d'airain, qui protestèrent, au péril de leur vie, contre cet attentat à la liberté et à la dignité humaine, virent certainement plus clair qu'Enfantin, trop facilement ébloui par quiconque lui paraissait s'intéresser comme lui à la classe la plus pauvre et la plus nombreuse ; et, parce qu'un ambitieux promet de hâter l'amélioration de leur sort, il n'hésite pas, dans un aveuglement coupable, à lui abandonner tout, même le pouvoir absolu. Mais cette dernière période de sa vie ne doit pas nous faire oublier la première, de 1825 à 1832. Comme le rappelait éloquemment sur sa tombe Adolphe Guéroult, le 2 septembre 1864, il reste à Enfantin l'honneur d'avoir tracé un prophétique programme pendant cette belle période qui fut « l'âge héroïque » des grandes idées du siècle.



2. Association universelle. — Examinons maintenant les principales idées des saint-simoniens. Tout le mal de la société, Rousseau l'avait déjà dit, paraît tenir à l'inégalité des conditions. Si on ne peut supprimer entièrement cette inégalité, au moins ne pourrait-on remédier à ce qui provient, non pas de la nature, contre laquelle on est impuissant (et encore ?), ni de la volonté ou de l'énergie inégale des individus, qui est leur fait à chacun, mais seulement du hasard, ou, pour mieux dire, d'une constitution vicieuse de la société elle-même ? La plupart des privilèges de la naissance sont abolis depuis la Révolution ; ils ne le sont pas tous cependant, et la réforme a été faite plutôt contre les privilégiés que, réellement, pour les déshérités. Car la naissance a ses iniquités et ses fatalités, comme ses privilèges : on naît pauvre plus souvent qu'on ne naît riche, on naît faible et misérable, pour toute la vie, plus souvent qu'avec cette fortune tant enviée. Combien, par la faute des circonstances, ne trouvent pas à faire valoir leurs talents naturels, à accomplir toutes les choses dont ils sont capables ? Peut-on dire que, parmi les hommes, chacun occupe le rang qu'il mérite, soit placé selon sa capacité ? Il le faudrait pourtant ; sans quoi jamais la société ne connaîtra le bon

ordre. Les saint-simoniens se montrent donc grands partisans de l'instruction populaire, qui doit faire éclore dans tous les rangs, mais surtout dans les rangs du peuple, le talent en germe, peut-être le génie, qu'y a déposé la nature. Certes tout le monde n'est pas capable des mêmes emplois ; mais on n'entend pas non plus que tout le monde y prétende. On veut seulement, ce qui est de toute justice, reconnaître les aptitudes et les capacités, éveiller les vocations, afin de distribuer à chacun la tâche qui lui convient ; on ferait, après l'épreuve d'une forte culture intellectuelle, ce que le cultivateur fait si bien sur son domaine, plantant ici de la vigne, semant là du blé, du seigle, de l'avoine ; n'est-ce pas le bon moyen de faire produire et rendre au sol et aux esprits tout ce qu'ils peuvent pour le plus grand bien de l'humanité ?

A l'œuvre donc maintenant, et que chacun travaille d'une façon utile et agréable, puisqu'il peut travailler selon ses aptitudes. Ceux qu'on appelait les heureux du monde, c'est-à-dire les oisifs et les riches, seront pauvres bientôt, s'ils se refusent à travailler ; et, par une juste revanche, ce sont les travailleurs qui seront riches et heureux à leur tour. Comme disait Saint-Simon, « l'omelette sera retournée » : ce qui était dessus se trouvera dessous, et inversement. Le travail toutefois, pour produire ses effets justement rémunérateurs, a besoin d'être organisé. Il l'était jadis dans les corporations, que Turgot a eu le tort, non pas de supprimer, mais de ne remplacer par rien. Quant au travail en commun, que quelques-uns proposent d'y substituer, il n'est possible que dans une communauté religieuse, où l'esprit de sacrifice anime chacun à travailler, non pour lui-même, mais pour tous, ou dans une colonie militaire, où l'on obtient une abnégation semblable par une discipline extérieure, à défaut de la croyance ou de la foi, qui la fait accepter volontairement. Or Enfantin (il le rappelle surtout en 1848) évite toujours le mot de *communauté,* et, à plus forte



raison, celui de *communisme ;* il s'en tient à l'*association*, qui lui paraît exempte des défauts de la propriété privée et du travail commun, la devise de l'une étant « chacun pour soi » et celle de l'autre « chacun pour tous ». Mais ces deux formules, partout ailleurs incompatibles, conviennent également à des associés, chacun travaillant à la fois pour tous et pour lui-même, puisqu'il retire du produit total un bénéfice proportionné au travail qu'il a fourni comme au rang qu'il occupe dans l'association. Ainsi se réalise, dès maintenant et sur terre, la promesse de l'Évangile « à chacun selon ses œuvres », et il n'est plus nécessaire d'en renvoyer à un autre monde le lointain accomplissement. Ainsi l'aumône est supprimée, car il n'y a plus de pauvres là où tout le monde trouve à travailler. Ainsi est supprimé même le salaire, celui du moins qui est arbitrairement fixé par quelques-uns, et que, suffisant ou non, la plupart acceptent par force. Le régime de l'association fait disparaître l'exploitation des hommes par d'autres hommes ; les différentes classes de la société sont enfin rapprochées, associées et unies dans la même œuvre, et l'on ne peut plus accuser les uns, qui jouissent seuls de tous les biens de la vie, d'être responsables et coupables de la détresse des autres. « A la vue de ce peuple entier que vous voyez dans la fange de vos rues et de vos places, sur de misérables grabats, au milieu de l'air fétide des caves et des greniers, dans des hôpitaux encombrés, dans des bagnes hideux, se mouvoir, pâle de faim et de privations, exténué par un rude travail, à moitié couvert de haillons, livré à des agitations convulsives, dégoûtant d'immoralité, meurtri de chaînes, vivant à peine, je vous adjure tous, prêchait Emile Barrault le 10 juillet 1831, enfants des classes privilégiées, levez-vous, et, la main appuyée sur ces plaies putrides et saignantes, enfants des classes privilégiées, qui vous engraissez de la sueur de cette classe misérable exploitée à votre profit, jurez que vous n'avez aucune part à

ses souffrances, à ses douleurs, à son agonie. Jurez! Vous ne l'oseriez pas! »

*Association pacifique des travailleurs*, telle est donc la nouvelle formule, publiée en tête du *Globe* le 1er janvier 1832. Jusque-là les saint-simoniens employaient le terme vague d'*association universelle*, des peuples encore plus que des classes, et politique plutôt qu'industrielle. Les deux cependant peuvent s'unir et se prêter un mutuel appui. En effet, le travail profitable auquel tout le monde prendra part, chacun selon ses aptitudes, qui donc va l'entreprendre et le diriger, le distribuer et surtout le rémunérer? Enfantin ne cache pas ses préférences: il compte principalement sur l'État. Parfois même il envie l'autorité d'un souverain absolu, qui peut faire travailler des ouvriers comme il fait manœuvrer des soldats, et il vante ce qu'il a vu en Égypte, des bandes de fellahs qui, sur l'ordre de Méhémet-Ali, travaillaient au bâton. La raison d'être des armées, qui de moins en moins serviront à la guerre, n'est-elle pas de conserver une discipline qui peut servir également pour les travaux de la paix? Mais les ressources de l'État sont insuffisantes pour rien entreprendre en ce genre? Enfantin, pour parer à cette difficutté, mettrait volontiers tous les instruments de travail entre les mains de l'État, afin que l'État les distribue lui-même aux travailleurs. L'État établirait des banques de crédit, pour fournir des capitaux aux différentes entreprises des particuliers actifs et capables. Enfantin va même plus loin : la propriété privée ne lui paraît pas avoir le caractère sacré que revendiquaient pour elle sous Louis-Philippe tant de philosophes et d'économistes, dont on a pu dire qu'elle était réellement la seule religion. A partir d'un certain degré de parenté, l'État pourrait fort bien s'en emparer, respectant, pour ne point trop bouleverser les esprits, les successions en ligne directe, mais non pas en ligne collatérale, et se constituant alors, pour le plus grand bien de tous, au moins



le principal héritier. En Égypte, Enfantin voit sans aucun déplaisir, l'année 1838, Méhémet-Ali exproprier d'un seul coup tous les propriétaires, en les indemnisant ; et il n'est pas loin de regretter qu'on ne puisse aller aussi vite en Europe. Les grands travaux publics, comme les constructions de chemins de fer, lui paraissent l'office naturel de l'État; et si des compagnies particulières s'en sont chargées d'abord, un saint-simonien, Laurent de l'Ardèche, propose en 1848 le rachat par l'État. Montalembert crie à la spoliation ; mais on lui répond que l'État ne spolierait point des gens qui ne demandaient cette année-là qu'une chose, être dépouillés, avec une indemnité qui leur semblait préférable à une ruine certaine. Les défenseurs de la propriété s'étaient émus déjà en 1830, et les saint-simoniens durent se défendre, dans une adresse à la Chambre, de vouloir « la communauté des biens ». En 1829, dans l'*Exposition de la doctrine*, ils s'étaient contentés d'établir que le régime de la propriété avait subi déjà bien des changements, et que le dernier mot n'en était pas dit encore ; en elle-même, elle n'a point le caractère immuable que lui attribuent trop volontiers ceux qui en jouissent présentement, et il est permis de souhaiter, dans l'intérêt de tous, que la richesse soit toujours entre les mains de qui saura le mieux la faire valoir, dût-on pour cela substituer à l'héritier de naissance un enfant d'adoption, et « changer au profit de celui-ci la direction du sentiment paternel ». Le tort des saint-simoniens était, en somme, de n'avoir pas pour la propriété un respect superstitieux, auquel elle n'aurait droit que si elle était toujours la juste rémunération du travail ; mais n'est-elle pas le plus souvent tout autre chose encore? Aussi cherchaient-ils, plus ou moins heureusement, un régime plus profitable à tous et à la fois plus équitable : et ils procédaient en cela sans plus de scrupules que l'ingénieur lorsque, armé d'un arrêté préfectoral, il fait démolir, pour cause d'utilité publique, une maison qui

gêne le tracé d'une voie ou d'un canal : si quelqu'un a tort, à ses yeux, ce n'est certes pas l'État, ni lui-même, qui ne fait que bien servir l'État, c'est ce propriétaire récalcitrant qui, par son opposition égoïste, empêcherait le bien de tous.

3. Appel aux femmes. — Les saint-simoniens en voulaient à la propriété et à l'hérédité, pour d'autres raisons encore, tirées de la morale elle-même, et non plus seulement de l'économie politique ou sociale. « L'hérédité, telle qu'elle existe, lisait-on dans *le Globe* du 13 janvier 1832, est une lèpre hideuse, s'attachant à toutes les affections de famille pour les fausser. » La femme surtout tantôt en bénéficie, pour son malheur, tantôt en souffre, à sa honte ; mais toujours elle en est la principale victime.

On retrouve ici encore une iniquité et une fatalité de la naissance : car enfin c'est un privilège de naissance que celui du sexe fort sur le sexe faible, et l'on naît homme ou femme, par le fait du hasard. Mais dans ce dernier cas la chose est plus grave : car souvent on naît femme, et dans la pauvreté. Que devenir alors, si le travail manque ? N'est-ce pas la misère en perspective pour les filles du peuple, la misère ou la honte, et le plus souvent les deux à la fois ? Qu'il y ait plus tard beaucoup de leur faute, on le reconnaît et on en gémit ; mais était-ce leur faute d'abord si elles sont nées femmes, et non pas hommes ; dans la pauvreté et non dans la richesse ? « Pauvreté, pauvreté, c'est toi la courtisane ! » dira bientôt, en 1833, Alfred de Musset dans *Rolla*. Et cependant sont-elles donc si inférieures à tant d'autres femmes, ces malheureuses dégradées ? Elles le deviennent, sans doute ; mais leur cœur renferme aussi des trésors d'amour et de dévouement, qui, faute d'un emploi légitime, erre misérablement à l'aventure, et s'égare, et se dépense en pure perte, et s'avilit. C'est le moment où Victor Hugo proteste aussi en faveur de la fille perdue, dans *Marion Delorme*



en 1829 ; il se rencontre en cela avec les saint-simoniens. Ceux-ci joindraient volontiers parfois la pratique à la théorie : sur la fin de 1830, un des leurs, J. Lechevalier, épris d'une actrice célèbre, veut l'épouser, et Enfantin se montre favorable à un tel mariage, qui réhabilite la femme. Mais Mme Bazard s'y oppose fortement : en vain l'on rappelle la Madeleine sanctifiée par le christianisme : « La Madeleine, dit-elle, et la femme adultère ne sont pas devenues les épouses honorées, les compagnes chéries de Jésus et de ses apôtres. » Elle n'entend pas, elle la « mère » spirituelle des saint-simoniens, qu'un de ses enfants aille chercher une épouse pour lui, une fille nouvelle pour elle, parmi ces infortunées « que je plains, dit-elle, que j'aime, et qui ont une si large part dans le dévouement de ma vie, mais que je ne crois ni capables d'aimer un de mes fils comme je voudrais qu'il fût aimé, ni sorties assez pures d'un milieu corrompu pour que jamais il ne regrettât son choix ? »

Une autre plaie attire la sollicitude des saint-simoniens : la condition de certaines femmes mariées. Tout à l'heure ils plaignaient celles qui naissent pauvres ; mais celles qui naissent riches sont souvent aussi victimes de leur richesse. Leur dot décide du mariage qu'elles feront ; elles font partie de leur dot, elles la suivent, comme le serf suivait la glèbe à laquelle il était attaché. La liberté de leur choix et de leur affection n'est comptée pour rien : elles font un mariage de convenance, comme on dit, ou plutôt d'intérêt ; avec leur argent on leur achète un mari, c'est-à-dire les avantages extérieurs que procure la situation d'un mari dans le monde. Mais l'intérieur du ménage, trop souvent, comment va-t-il ? L'inclination, qui est demeurée étrangère à cette sorte de marché, reste disponible, pour la plus grande joie des hommes « à bonnes fortunes », qui attendent et qui guettent, et la détournent à leur profit. La femme riche échappe sans doute à

la misère, mais non pas toujours à la honte ; et les saint-simoniens trouvaient encore ici comme un écho de leurs doléances dans les romans de George Sand, *Indiana* surtout, « où il y a beaucoup de bon », écrit Enfantin, le 19 décembre 1832.

Le mal est grand, sans doute, pour que tant d'hommes de cœur à la même époque, romanciers, poètes, philosophes (tous, sauf les éclectiques), en soient à ce point préoccupés. Le sentiment, trop sacrifié dans les relations légitimes de la vie, revendique ses droits même en dehors d'elles, ou réclame au moins sa place dans le mariage. Les écrivains religieux eux-mêmes trouvent ridicule et odieuse l'austérité des jansénistes à cet égard. Les affections de famille, et surtout l'amour conjugal, cessent de leur être suspectes, comme elles l'avaient été si longtemps aux yeux des chrétiens rigoristes, de Pascal, par exemple, scandalisé, le malheureux, des caresses innocentes qu'une mère faisait à ses enfants ; et en 1836 Montalembert, le futur champion du catholicisme, prélude à son propre mariage par le récit ému des chastes amours de sainte Élisabeth et de son époux. On sent le besoin de mettre dans toutes les relations de famille un peu plus de tendresse, ce qui est la part naturelle de la femme. Celle-ci grandit dans l'Église même, et bientôt, le 8 septembre 1854, le pape proclame par un dogme spécial un nouveau miracle en faveur de la mère du Christ, sa « Conception immaculée », gage de sa perpétuelle virginité. Enfantin ne s'en moque pas, comme tant d'autres : il voit là un symbole des idées qui lui sont chères, et une marque assurée de leur progrès : la femme affranchie enfin des fatalités de la naissance. Eut-il aussi le temps de lire, en 1862, les effusions mystiques de Lacordaire sur la vie de *Sainte Marie Madeleine*, la pécheresse de l'Évangile, réhabilitée par son repentir, élevée même au-dessus des femmes qui ne sont que vertueuses, parce qu'elle avait, bien qu'elle en ait fait d'abord le pire usage, un incomparable don d'aimer ?



Mais ce ne sont là pour Enfantin que de timides palliatifs. Le mal consiste surtout dans cette hypocrisie de l'opinion publique, qui affecte de condamner, en paroles, ce qu'en fait elle encourage, ce que le pouvoir même parfois tolère, ou plutôt autorise et patente. Quant à ce qu'on appelle avec un sourire « les bonnes fortunes » des hommes, pour lesquelles on est si indulgent, on oublie, semble-t-il, qu'elles sont faites de la honte des femmes. Voilà ce qu'Enfantin et et ses co-accusés crient à la face du public, avocats, jurés, et les juges eux-mêmes, dans leur procès d'août 1832, protestant qu'ils n'ont fait que flétrir tout haut ce que dans l'ombre tout le monde pratique, à commencer par leurs accusateurs.

Ils ont fait cela sans doute, mais autre chose encore, et dont on a le droit de se plaindre. Dénonçant le mal, qui est réel, ils ont proposé un remède pire que le mal, et devant lequel avaient reculé avec dégoût des hommes tels que Bazard, Leroux, Reynaud, Carnot. A cette hypocrisie de la société, qui sauve encore les apparences de la vertu, ils substituaient le vice même, se faisant reconnaître et naturaliser parmi les honnêtes gens à force d'effronterie. Au lieu de rappeler à la sévérité de la règle quiconque s'en écarte, Enfantin prenait trop facilement son parti de ces écarts de conduite ; il les autorisait et les justifiait par une distinction complaisante entre de certaines natures à affections vives, mais passagères, et les natures à affections profondes et durables. A celles-ci le mariage pour la vie, aux autres le changement, dont elles ont besoin ; il revendique pour les femmes ainsi faites le secret de la maternité, nous reportant ainsi à des centaines de siècles en arrière, jusque chez ces peuplades sauvages où les enfants n'ont pas encore de père reconnu, mais seulement une mère ; grâce à Dieu, la civilisation nous a menés bien loin de ce primitif chaos. Mais Enfantin réclame pour cette catégorie de personnes le droit de

suivre leur nature, sans que le jugement de tous y trouve à redire. Bien plus, si quelques-unes, par une fatale erreur, se sont engagées dans le mariage, en présumant trop de leur constance, et si, bientôt à bout de forces, la vie en commun leur est devenue impossible, elles peuvent s'en dégager, et chercher ailleurs si elles trouveront mieux. C'est ici qu'on relève la pire immoralité d'Enfantin. Il envie au catholicisme cette double pratique, si périlleuse, de la direction des consciences et de la confession. Mais de la façon dont il l'entend, elle devient révoltante. Elle serait partagée entre « le prêtre et la prêtresse » qui forment ensemble « le couple sacerdotal », et dont chacun s'occupe du sexe différent. Ce couple étrange a pour office de donner des recommandations et des instructions, en toute matière, et d'éprouver ce que peuvent supporter tels ou tels tempéraments et caractères. Il intervient dans les ménages, non pas tant pour les réconcilier que pour dénouer ici des liens devenus insupportables, et en renouer d'autres ailleurs, après avoir jugé, expérience faite, de la capacité des personnes et de ce qui leur convient le mieux. Détestables théories, qu'on rappelle à la honte d'Enfantin ; on s'étonne que sa mère, d'abord justement méfiante, ait fini par lui pardonner, et qu'il se soit trouvé des femmes, d'ailleurs parfaitement honnêtes, pour répondre quand même de sa haute moralité. Ses intentions étaient donc bien droites, et son ascendant bien fort sur certaines âmes. Mais il n'en imposait pas à tout le monde avec ses prétendus remèdes, qui auraient plutôt exaspéré le mal en l'envenimant. Le verdict des jurés, au procès du 23 août 1832, avait été précédé d'une condamnation autrement infamante, et celle-là sans appel : un homme de bien, Hippolyte Carnot, eut l'honneur de la prononcer, au nom de la conscience publique, en se retirant de la secte, le 19 novembre 1831 : cela, dit-il, c'est de l'adultère régularisé.



4. Religion nouvelle. — A l'exploitation de l'homme par l'homme les saint-simoniens proposent de substituer l'association de tous les hommes entre eux, pour exploiter ensemble la nature. Et ce terme d'exploiter ne convient même pas à l'égard de la nature : ils parlent de l'associer, elle aussi, à l'œuvre de l'humanité. Les forces naturelles, en effet, ne sont pas nécessairement malfaisantes ; c'est là un reste de croyance superstitieuse : la terre serait hostile à l'homme, et, pour ainsi dire, en révolte contre lui, depuis que Dieu l'a frappé d'anathème. Ces mêmes forces, au contraire, sont toutes prêtes à servir l'homme, à contribuer à son bien-être, pourvu qu'il sache en trouver un bon emploi. Le travail de l'homme est ainsi réhabilité, le travail manuel comme le travail intellectuel, l'un procédant de l'autre. L'industrie n'apporte pas moins de soulagement et de commodité à l'homme que la science elle-même. C'est elle qui, par ses œuvres, améliore, autant et plus que la science, la condition physique de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, ce qui est un acheminement pour l'améliorer ensuite au moral. Les saint-simoniens prêchent donc avec confiance l'éminente dignité, la sainteté même de l'industrie. Ils n'ont pas tort, ce semble, au moment où celle-ci va devenir une puissance, et la plus considérable du siècle, de lui rappeler son but et son origine, qu'elle sera peut-être tentée d'oublier : d'une part la science, ou l'intelligence, à qui elle doit tout ce qu'elle est ; de l'autre, l'humanité pour qui elle travaille. Longtemps dédaignée comme occupation servile, il est bon qu'elle prenne rang à côté de la science ; mais elle ne sera digne d'un si grand honneur, que si elle a le souci des misérables, si elle s'imprègne de fraternité et de charité. Au contraire, si elle réserve ses produits au petit nombre, n'apportant aux autres qu'un surcroît d'envie et de misère, elle fait plus de mal encore que de bien, et c'est pourquoi il est urgent de la

rendre bienfaisante, en lui infusant, s'il se peut, toutes les vertus d'une religion.

De même, à l'exploitation plus ou moins exagérée de la femme par l'homme, les saint-simoniens rêvent de substituer l'association des deux sexes, sous le régime de l'égalité. Ils réhabilitent encore pour cela tous les sentiments que la femme fait éprouver à l'homme et qu'elle éprouve elle-même, toute la partie sentimentale, et, il faut bien le dire, sensuelle aussi de la nature humaine. Reprenant une expression dont la théologie avait fait parfois un fâcheux abus, ils parlent de réhabiliter dans l'homme « la chair », comme tout à l'heure ils réhabilitaient hors de lui les œuvres de « la matière ». La femme avait été trop sacrifiée ou négligée par les anciens ; la féodalité commençait à lui rendre hommage, et Enfantin aime à rappeler l'influence salutaire de la dame du temps jadis sur son page, puis sur son chevalier. Il voudrait mieux encore, et pense que sa doctrine restera incomplète, tant que son « appel aux femmes » n'aura pas été entendu ; pour trouver le secret d'allier dans les relations humaines « le charme de la *décence* et de la *pudeur* avec toute la grâce de l'*abandon* et de la *volupté* », il faut que la « mère » vienne se joindre au « Père » du nouveau christianisme.

A cette Église nouvelle, le dogme ne peut suffire ; c'est la part de l'intelligence ou de l'esprit; il faut y ajouter une partie sensible et matérielle, un culte. Ce culte aura besoin, pour charmer les oreilles et les yeux, de musique et de chant, et de toutes les pompes d'une fête; l'industrie rivalise ici avec l'art, pour en rehausser l'éclat. La cathédrale gothique, si vaste qu'elle paraisse, est bien étroite encore et surtout bien froide et bien sombre; elle glace ceux qui y pénètrent, et surtout elle laisse hors d'elle, sur le parvis, trop de gens qu'elle rejette de son sein et condamne à tomber en enfer. Le temple que rêve Enfantin doit être assez large pour donner place à



toute l'humanité, sans distinction de réprouvés ni d'élus ; c'est un temple où la lumière se répand à flots et avec elle la joie, où les cérémonies n'ont plus cette gravité austère qui effarouche et rebute les natures gaies et même un peu frivoles, où la nature humaine est enfin glorifiée dans toutes ses tendances et ses aspirations. Alors tous les hommes seront unis dans un même sentiment d'amour et de paix; ils se sentiront entre eux un commun lien, ils auront une religion.

Ce qu'Enfantin demande, cependant, n'est pas plus un entier abandon du christianisme qu'un retour pur et simple au paganisme. Il entend les conserver tous deux, et les compléter l'un par l'autre, en les réconciliant. L'un avait été la fête de la chair, une fête qui dégénérait trop souvent en orgie ; l'autre était plutôt l'extase et parfois aussi le délire de l'esprit. La chair, que l'un avait trop exaltée, fut ensuite, par un juste retour, trop meurtrie et foulée aux pieds par l'autre. Il est temps de faire enfin cesser ce déplorable malentendu. Un saint-simonien, voyageant en Grèce, envie aux anciens leur culte de la forme sensible, leur adoration de la beauté ; si l'esprit pur ensuite a prétendu régner exclusivement, il oubliait que seul il reste impuissant, et que, sans l'aide du corps et de la matière, il est stérile en œuvres. La spiritualité excessive, que le christianisme favorise, a tort de ne voir dans l'industrie, dans la science même, que vanité et frivolité, que l'œuvre du démon : ce sont d'excellentes choses, au contraire, et qui font honneur à l'homme et à Dieu, à commencer par l'écriture, cette invention de Satan l'industriel, disait-on jadis. La même spiritualité a tort de ne voir aussi dans la femme que le principal instrument du démon, pour des œuvres de damnation et de perdition. Que parle-t-on encore de Satan ? Jésus-Christ n'a-t-il pas triomphé de lui ? Et du coup Enfantin supprime, avec Satan, le séjour de Satan ou l'enfer, et se

refuse à voir dans ce monde une œuvre vouée en partie au mal, une sorte d'enfer anticipé. Enfer et ciel, crainte de l'un, espérance de l'autre, ce sont là les dogmes du christianisme ancien. Mais le nouveau ne croit plus au mal ni ne le redoute ; il ne connaît que la loi d'amour et s'efforce de réaliser partout le bien sur la terre. Ce monde est l'ouvrage de Dieu seul ; Dieu n'eût point permis que Satan vînt ensuite le lui gâter et surtout gâter l'homme, qui est certainement son chef-d'œuvre. Un pareil optimisme appelle le panthéisme, et, en effet, les saint-simoniens chantaient dans leurs assemblées :

*Dieu est tout ce qui est ;*
Tout est en lui, tout est par lui,
Nul de nous n'est *hors* de lui ;
Mais aucun de nous n'est lui.

Ce dernier vers les sauvait, croyaient-ils, des accusations banales qu'on adresse aux panthéistes ; l'homme, pour être une partie de Dieu, n'est pas Dieu lui-même, pas plus qu'une partie n'est le tout. Ou bien encore, disait Enfantin, répondant au P. Gratry et à sa *Philosophie du Credo* : « Autant vaudrait accuser tout homme qui croit à l'infini en mathématiques, d'en conclure que *chaque* nombre est l'infini ».

5. Conclusion. — L'avantage de cette doctrine sur la philosophie de Victor Cousin avait été senti par plusieurs dès 1826 ; ce philosophe se bornait à étudier l'homme en lui-même, et à rechercher surtout les lois de son intelligence : les philanthropes qui continuent Saint-Simon prétendent étudier l'espèce humaine, et trouver la loi de son développement. Du point de vue individuel, ils s'élèvent au point de vue social. Cela devient, si l'on veut, une application du panthéisme à la politique, ou plutôt à l'organisation de la société. La tentative était hardie et périlleuse ; on le leur fit bien voir.



Que faites-vous d'abord, leur dit-on, de l'individu ? Ne se trouve-t-il point par vos doctrines menacé dans ses droits, dans sa liberté ? Et vous-mêmes, convertis maintenant à Saint-Simon, n'avez-vous pas dû pour cela renier votre passé, vous si longtemps les amis des libéraux ? Vous craigniez autrefois le despotisme d'un seul, et voilà que vous courez au-devant d'un despotisme autrement redoutable, parce qu'il est anonyme, celui de plusieurs ou de tous ?

A ce reproche, les saint-simoniens pensent avoir une réponse. Ils distinguent la liberté, considérée comme étant à elle-même sa fin, et se suffisant à elle-même, puis la liberté, simple moyen d'améliorer le sort des plus nombreux et des plus pauvres. Les libéraux, qui réclamaient à grands cris la liberté, n'en savent que faire depuis qu'ils l'ont enfin obtenue en 1830. Ils la gardent jalousement, comme un avare son trésor, sans songer qu'elle n'est pas tant une richesse qu'un instrument de richesse. Uniquement occupée à repousser loin d'elle tout ce qui pourrait lui porter atteinte, toute autorité même la plus légitime, cette liberté se complaît dans son indépendance et son inaction ; ou bien elle n'agit que pour se défendre, lors même qu'elle n'est plus attaquée. Foin de cette « liberté farouche, débile, isolée, que la haine et les soupçons accompagnent ; mais vive une liberté féconde et puissante, dont la paix et l'amour forment le cortège ; une liberté qui s'allie avec la direction paternelle des supérieurs, l'assistance fraternelle des égaux et l'appui filial des inférieurs ; une liberté qui dépose le poignard et la lance, pour saisir la palme pacifique, le burin ou le pinceau ; qui s'estime heureuse de pouvoir quitter son casque redoutable, son vieux bonnet phrygien, pour prendre la couronne des arts, des sciences et de l'industrie ! » Cette liberté-là, les saint-simoniens n'ont pas déserté son culte : ils l'ont plutôt purifiée. Ils ont « non pas renversé son autel, mais l'ont transporté du domaine solitaire

de la personnalité dans les champs vastes et animés de l'association, qui n'exclut pas, qui implique, au contraire, une hiérarchie pure de toute contrainte et de tout privilège ».

Voilà ce que prêche, le 9 octobre 1831, Laurent à la salle Taitbout. Et Enfantin d'applaudir : « Qu'on nous aide pour l'*ordre*, dit-il, nous n'avons que trop d'aides pour la *liberté*. » Mais (et la même parole à cette autre date est aujourd'hui sa propre condamnation) il répète en 1861, sous le second Empire : « Ce n'est pas de *liberté* que nous avons le plus besoin, c'est d'*autorité intelligente!* » Jusqu'à la veille du 2 décembre 1851, cela pouvait faire illusion, et l'Assemblée nationale avait encore écouté avec faveur, le 5 février 1850, le même Laurent (de l'Ardèche) définir son socialisme saint-simonien, qu'il appelait « le bon socialisme », et l'opposer fièrement à toutes les théories individualistes : « Là, disait-il, où l'individualisme règne, la société dit à chacun de ses membres : le hasard a présidé à ta naissance, le hasard présidera à ton éducation, le hasard seul t'accompagnera dans la vie, le hasard te suivra jusqu'à la tombe, et là encore ce sera lui qui présidera à ton choix entre le néant et l'immortalité. » Au contraire, « là où domine le principe socialiste, la société ne reste pas un instant étrangère au sort d'aucun de ses membres. Elle les prend au berceau, elle les accompagne dans la vie, elle les conduit à la tombe et les suit même au delà par une sollicitude qui embrasse l'infini. Elle donne l'éducation à l'enfance, le travail à la virilité, le repos à la vieillesse, l'espérance à la mort ; partout présente et partout agissante, elle procure à tous les âges le pain de l'âme et le pain du corps, la volonté et la puissance du bien, la moralité et le bien-être, et, pour couronnement à cette prévoyance incessante, la promesse, l'investiture de l'éternité ! Voilà ce que peut être aujourd'hui le socialisme ! »

Et voilà, ce semble, dans le saint-simonisme, le bon grain



démêlé de l'ivraie ; voilà l'or pur dégagé de tant de scories que les malintentionnés aperçoivent exclusivement, et qui n'apparaissent que trop, en effet. Signalons maintenant, pour terminer, leur doctrines équivoques sur trois problèmes de la plus haute importance : problème politique, moral et religieux.

A chacun, disent les saint-simoniens, selon sa capacité ; à chacun selon ses œuvres. C'est un bel appât qu'ils jettent à l'activité des individus ; ils font appel ici, ce semble, à l'individualisme. Mais ne le frustrent-ils pas ensuite d'une partie au moins de la juste rémunération qu'ils lui promettent, en rendant précaire la propriété individuelle ? Ne risquent-ils pas de le décourager, après lui avoir donné d'abord tant d'espoir, en lui refusant la richesse pour lui et les siens, et en le condamnant à la simple aisance ? Un instant réveillé et stimulé par l'attente d'un gain assuré, ne va-t-il pas retomber bientôt dans sa nonchalance ? Mais la propriété, intraitable et féroce, devenue la principale cause des révolutions, justifiait trop bien la méfiance et la haine des saint-simoniens, pour qu'on songe ici à la défendre. Leur tort le plus grave est ailleurs, dans leurs doctrines relâchées sur le mariage, fondement de la famille, et dans leur maxime, si justement suspecte, de la réhabilitation de la chair.

Ils font appel à la femme, c'est-à-dire au sentiment de sympathie, d'affection mutuelle, si nécessaire entre époux ; puis aussitôt ils la découragent, et elle s'éloigne d'eux avec honte et tristesse, parce qu'ils méconnaissent ce qui fait toute sa force et sa dignité, le besoin de tendresse unique pour un seul compagnon de sa vie. Chose bien significative, les femmes elles-mêmes ne demandent pas cet excès d'indulgence pour leurs prétendues faiblesses ; elles craignent ce funeste présent qu'on leur offre, de l'indépendance et de la liberté dans leurs affections. Elles sentent que ce serait pour

tout leur sexe un recul, un retour à quelque état primitif, depuis longtemps abandonné avec la sauvagerie, et non pas un progrès véritable ; une déchéance et une chute, en dépit de théories trop complaisantes, et non pas un pas de plus en haut vers l'idéal.

Enfin l'appel au sentiment religieux devait aussi trouver, après 1830, beaucoup d'écho dans les âmes. Mais que leur offrait-on pour le satisfaire ? Le culte de ce qu'il y a de matériel et de charnel en l'homme, concurremment avec celui de l'esprit. Là-dessus encore on entre en défiance ; car on se trouve sur une pente glissante. Depuis des siècles, en effet, l'humanité s'efforce de se dégager de plus en plus de la matière, elle lutte, elle souffre pour sortir de ce bourbier. Va-t-on maintenant lui proposer d'y retomber ? On ne sait que trop, cependant, quelle puissance a la chair pour tyranniser l'âme ; que celle-ci cesse un moment de la tenir en bride, et l'autre a bientôt fait de se donner carrière et de tout emporter. Sa place est donc, non pas à côté de l'esprit, mais au-dessous de lui, et maintenue par lui dans une étroite sujétion. Sur ces graves problèmes, les saint-simoniens paraissent céder trop mollement, et leurs solutions équivoques appellent une réfutation, qui va venir avec les livres de Pierre Leroux et de Jean Reynaud, tous deux prenant à cœur de reconstituer la partie morale et religieuse du système, comme Auguste Comte réformera d'abord la partie scientifique et politique.

---

## CHAPITRE III

# Fourier (1)

**(1772-1837)**

1. *Fouriérisme* (p. 325). — 2. *Unité et attraction universelle* (p. 330). — 3. *Phalanstère : « groupe, série, phalange »* (p. 333). — 4. *La « composite », la « cabaliste », la « papillonne »* (p. 337). — 5. *Enfants et femmes : « mœurs phanérogames »* (p. 340). — 6. *Conclusion* (p. 343).

1. Fouriérisme. — Le fouriérisme, comme le saint-simonisme, fut enseigné publiquement à Paris, dès les premiers mois de 1832. La *Revue des Deux Mondes* annonçait, le 1er avril, deux leçons déjà d'un cours *sur l'art d'associer*, ou *exposition du système social de Charles Fourier de Besançon*, par Jules Lechevalier. C'était un saint-simonien, converti à la doctrine nouvelle. L'hiver de 1833-34, les conférences continuent, et Fourier lui-même y prend plusieurs fois la parole, pour marquer la différence entre lui et « ces sophistes, ennemis de la propriété » ; c'est ainsi qu'il appelle les disciples d'Enfantin. Un autre saint-simonien, également converti, Abel Transon, publie dès 1832, dans la *Revue Encyclopédique* de Pierre Leroux et de Jean Reynaud, un résumé de la *théorie sociétaire* ; puis au mois de juin quelques amis plus anciens du nouveau réformateur fondent un journal, qui doit

(1) L. Reybaud, *Rev. des Deux Mondes*, 15 nov. 1837 ; — Ch. Pellarin, *Charles Fourier, sa vie et sa théorie*, 1 vol., 1re édit., 1839, 5e édit., 1871 ; — Ferrari, *Rev. des Deux Mondes*, 1er août 1845 ; — Ch. Pellarin, *Lettre de Fourier au grand juge*, suivie d'observations et d'études, 1 vol., 1874 ; — Paul Janet, *les Origines du Socialisme contemporain*, 1 vol., 1883 ; — Ch. Renouvier, *la Philosophie de Fourier*, t. I, pp. 209, 241 et 321, et t. II, pp. 23 et 33 de la *Crit. philos.*, 1883.

paraître toutes les semaines avec ce titre : *le Phalanstère* ou *la Réforme industrielle*. En 1836, elle devient *la Phalange*, sous la direction de Victor Considérant, polytechnicien, qui publie bientôt son livre de la *Destinée sociale*. Hippolyte Renaud, polytechnicien également, fait paraître une *Vue synthétique de la doctrine de Fourier*, et l'intitule *Solidarité*. D'autres les ont devancés par des exposés ou résumés, Amédée Paget dans son *Introduction à l'étude de la science sociale*, et Just Muiron, ami de Fourier depuis 1816, dans ses *Aperçus sur les procédés industriels*, en 1824.

Mais Fourier lui-même publie, avant de mourir, un dernier ouvrage, « *la Fausse Industrie*, morcelée, répugnante, mensongère ; et l'antidote, *l'Industrie naturelle*, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit et perfection extrême en toutes qualités. » Non content de ce titre, il y ajoute comme sous-titre : « Mosaïque des faux progrès, des ridicules et cercles vicieux de la civilisation », en deux volumes, publiés en 1835 et 1836. Mais le principal ouvrage de Fourier, celui que ses amis recommandent surtout, est *le Nouveau Monde industriel et sociétaire* ou « invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle, distribuée en séries passionnées. » Il parait en 1829, avec un livret d'annonce en 1830, et l'auteur y travaillait depuis 1826 comme à un abrégé de toute sa doctrine. Celle-ci se trouve développée dans le *Traité de l'association domestique-agricole*, en 1822. Le titre est modeste, et Fourier en préférait un autre, que l'on rétablit d'ailleurs dans la seconde édition : *Théorie de l'Unité universelle*. Déjà en 1823, donnant au public les sommaires et une annonce de son *Traité*, il ne peut s'empêcher d'y joindre ces mots significatifs : *Attraction universelle*. Enfin sa première œuvre, celle qui lui valut l'amitié de Just Muiron, est la *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, prospectus et annonce de la découverte, Leipsig, 1808. Voic



ces quatre mouvements : 1° social, 2° animal, 3° organique, 4° matériel. On pourrait voir là une ressemblance entre Fourier et Saint-Simon, qui proposait déjà de former un corps de vingt et un savants, afin de rechercher toutes les applications de l'idée d'attraction aux diverses sciences. Tel est l'objet des trois lettres de Saint-Simon « à ses contemporains » datées de Genève, en 1802, et dont Fourier put avoir connaissance à Lyon. Mais en 1803 lui-même adressait au grand-juge (on appelait ainsi le ministre de la justice sous le consulat) une lettre du 4 nivôse an XII, où se trouve annoncée sa doctrine, dont il est en possession, dit-il, depuis quatre ans. Cependant sa carrière d'écrivain va de 1808 à 1837 ; ce sont trente années, disent ses amis, consacrées au service de l'humanité, mais aussi trente années de délaissement, où il n'obtint même pas qu'on fît au moins l'épreuve de sa découverte.

Sa vie nous est racontée tout au long, avec force pièces justificatives, avec mainte réserve aussi et restriction, par le docteur Charles Pellarin. C'était un Breton, converti d'abord au saint-simonisme par deux apôtres, Charton et Rigaud, en mission à Brest, les mois d'août et septembre 1831. Pellarin donne aussitôt sa démission de chirurgien de la marine, vend une ferme qu'il avait, en offre le prix aux Pères de la doctrine, et même, sur la fin d'avril 1832, malgré Charton déjà désabusé, il accompagne Enfantin dans sa retraite à Ménilmontant. Mais au mois de juin il lit le *Traité de l'association domestique-agricole*, qui avait déjà dessillé les yeux de plus d'un ; la lumière se fait aussi dans son esprit, et de saint-simonien le voilà devenu sectateur de Fourier. Le maître à peine mort (10 octobre 1837), Pellarin se met à l'œuvre et publie dans un journal de Besançon, en 1838, une notice biographique, qui devient un livre en 1839 ; la cinquième édition est de 1871, au lendemain de la Commune, dont il réprouve les désordres et les attentats en témoin indigné et affligé, protestant qu'ils

ne sont nullement imputables aux principes fouriéristes.

Fourier est né à Besançon, le 7 avril 1772, dans une famille de commerçants aisés ; plus tard il se trouve à Lyon, pendant ce malheureux siège de 1793, où il perd sa fortune ; il est lui-même jeté en prison, pour avoir pris part à la défense, bien que contraint et forcé. Du 10 juin 1794 au 23 janvier 1796, il est incorporé au 8e régiment de chasseurs à cheval. Mais il s'intéresse surtout au transport et à l'approvisionnement des troupes ; il envoie même à ce sujet en 1797 un mémoire à Carnot, qui lui répond favorablement, et il vient à Paris pour faire examiner ses projets. Mais il reprend bientôt ses fonctions de voyageur de commerce ; Lyon est sa résidence habituelle, jusqu'en 1815 environ. Puis il habite Besançon et enfin Paris, presque toujours commis ou caissier dans des maisons de commerce, avec de maigres appointements. Mais il ne cessait de méditer, de rêver et d'écrire. Il définit le commerce « l'art d'acheter trois francs ce qui en vaut six et de vendre six francs ce qui en vaut trois », et un courtier de commerce (c'était son propre métier) « un homme qui colporte les mensonges d'autrui, auxquels il ajoute les siens ». Fourier juge la civilisation presque uniquement sur les pratiques et les fraudes commerciales, et il est sévère pour elle. Il se croit appelé à la renouveler de fond en comble, et sa grande découverte n'a pas moins d'importance à ses yeux que celles de Galilée ou de Colomb. En bon français il se félicite d'avoir enlevé à l'Angleterre « la plus belle des palmes, le calcul qu'elle a manqué après Newton », qui lui en donnait pourtant l'initiative. Ses prétentions s'élèvent encore plus haut : « Il est, dit-il, deux personnages dont je ne pourrais m'isoler sans me renier moi-même : ce sont Jésus-Christ et Newton. Jésus a prédit et provoqué très instamment la découverte du mécanisme de l'industrie attrayante. Ses contemporains ont refusé la tâche. Seize cents ans plus



tard, Newton a commencé le calcul de l'attraction en matériel seulement, sans l'appliquer à l'industrie, à la mécanique sociétaire dont je suis inventeur. Ma théorie se rallie en tout point à la sienne et aux préceptes de Jésus-Christ. » Il s'attend bien à être traité de fou, mais n'est pas homme à s'en émouvoir, et ne se laisse pas pour si peu distraire de ses rêves. Et puis n'est-ce pas le nom que de tout temps l'on donne aux grands inventeurs ? La confiance de Fourier en son système est prodigieuse : il avait donné rendez-vous à quelque ami de l'humanité comme lui, mais plus riche, qui, sur la foi de ses promesses, consentirait à engager ses capitaux dans une si belle entreprise, et les dix dernières années de sa vie, tous les jours, à l'heure dite, il rentrait exactement chez lui pour attendre et recevoir le candidat, qui ne vint jamais. Un million pourtant aurait suffi : Que n'ai-je, disait Béranger, à lui porter ce million ! Persuadé d'ailleurs qu'il a un moyen sûr de rendre l'humanité heureuse, Fourier ne craint qu'une chose, c'est qu'on ne lui dérobe son secret ; aussi ne le livre-t-il qu'en partie, il le couve, comme un avare son trésor, et n'ose jamais montrer tout. Quelques mots lui échappent cependant : avec son système, les hommes obtiendront de leur travail au produit triple ou quadruple ; il parle ainsi pour ne pas surexciter la convoitise et pour leur éviter des déceptions, mais il pense tout bas que cela ira bien au trentuple. Et quels rêves sur l'avenir du monde, et sur les perfectionnements apportés en cette vie ou dans d'autres à notre organisme même ! Le monde physique sera révolutionné en même temps que le monde moral, et pour répondre dignement à ses nouvelles exigences. Les révolutions du globe, que Cuvier se représente dans le passé, se renouvelleront et avec des effets autrement merveilleux. Fourier parle de monstres marins soumis au joug de l'homme et attelés à ses navires, etc., etc. Et que dire de cette queue, dont les

caricatures ne manquèrent pas d'affubler ses disciples, queue mirifique vraiment, qui doit être l'attribut des Solariens ou habitants du soleil ! Elle n'aura pas moins de trente-deux pieds; elle sera pour eux (l'énumération est digne de Rabelais) « garantie de chute, arme puissante, ornement superbe, force gigantesque, dextérité infinie, concours à tous les mouvements du corps ! » Mais pourquoi s'attarder à ces bizarreries ? Les plus grands hommes ont eu les leurs, qu'on leur laisse pour compte, ou bien qu'on ne relève qu'à titre de singularités psychologiques. L'humanité a vite fait son choix dans tout leur étalage, et n'emporte avec elle comme provision de route que ce qui lui paraît vraiment substantiel. Ce sont, par exemple, quatre ou cinq tragédies de Corneille, dans un si grand nombre que le bonhomme a faites ; de tous les volumes de Descartes, c'en est un à peine ; quant au divin Platon, on garde précieusement de lui quelques idées divines, en effet ; mais qui donc lit encore tous ses dialogues ? On laisse ainsi enfouies dans de vieux livres bien des choses auxquelles pourtant leurs auteurs tenaient par-dessus tout. Fournier s'imagine de bonne foi que ses rêves singuliers deviendront bientôt de sublimes vérités. En attendant, il fait à la petitesse de son siècle cette concession de ne les donner que comme des romans. « Parlant, dit-il, à des pygmées, à des lilliputiens, je veux bien me rabaisser un peu à leur niveau. » Oh ! le bon géant, qui rappelle Gargantua ou Grandgousier ! De sa bouche cependant ne sortent pas seulement des énormités et des crudités, mais aussi çà et là quelques paroles d'or.

2. Unité et attraction universelle. — Dès 1808, Fourier pose ainsi les bases de sa philosophie : la nature est composée de trois principes éternels, incréés et indestructibles : *Dieu* ou l'*esprit*, principe moteur ; la *matière*, principe passif et mû ;



la *justice* ou les *mathématiques*, principe régulateur du mouvement. Si l'univers, selon lui, n'avait point Dieu pour le diriger, les astres graviteraient sans ordre fixe, et s'entrechoqueraient à perpétuité ; comme les nations diverses, ajoute-t-il, qui, privées d'un gouvernement central et d'un chef unitaire, ne présentent aux yeux du sage qu'une arène de bêtes féroces acharnées à se déchirer, à détruire mutuellement leur ouvrage. Mais la Providence de Dieu règne partout dans le monde physique, et, si nous le voulions, règnerait aussi dans le monde moral. Car elle est vraiment universelle, et d'une bonté qui a pris soin d'assurer, pour peu que nous nous y prêtions, notre parfait bonheur. L'optimisme du siècle dernier est dépassé de beaucoup par Fourier. On avait laissé, en effet, jusque-là une place à la morale, c'est-à-dire à l'effort méritoire, lequel ne va pas sans peine ni souffrance. Mais Fourier ne voit partout qu'attrait plein de douceur. Le catholicisme, par exemple, lui déplaît bientôt comme un épouvantail : la première vertu d'une religion n'est-elle pas d'être « attrayante » ?

C'est que la nature, loin d'être double, lui paraît simple, et obéit partout aux mêmes principes. Il n'y a pas, d'un côté, le monde matériel, et, de l'autre, l'homme ou plutôt l'esprit humain, avec des lois différentes. On sait les conséquences funestes de cette division. Tandis que, pour découvrir les lois du monde physique, on a la sagesse d'employer l'observation, le raisonnement, le calcul, rien de pareil pour le monde moral : ici, chacun invente, chacun s'abandonne à sa fantaisie, bâtit en l'air des systèmes de gouvernement et de société, où, bon gré mal gré, il emprisonne les pauvres humains. Aussi la société, telle qu'elle est construite, n'offre la plupart du temps que des « bagnes mitigés », où l'on ne travaille que par force, comme en vertu d'une condamnation. La législation, et la morale avec elle, semblent n'avoir eu

qu'une tâche : « réprimer, comprimer, supprimer » tous nos instincts. Le nom même de la morale, selon Fourier, ne vient-il pas de *morari*, et signifie une entrave, un retard opposé au libre essor de la passion et de l'instinct? Des choses utiles et bonnes, et qui devraient être attrayantes, sont présentées ainsi comme un objet fâcheux ou odieux, qui repousse. Mais pourquoi la société humaine serait-elle soumise à d'autres conditions que toute la nature? Fourier joue ici sur les mots : les *mouvements* de l'âme ont, dit-il, les mêmes règles que le *mouvement* des corps ; des deux côtés la même *attraction* règne, au physique et au moral ; l'*harmonie*, qui est comme une vertu des nombres, selon les pythagoriciens, se retrouve dans la société humaine, où elle devient l'accord, c'est-à-dire la justice et l'équité. Ainsi les mathématiques sont le fondement de tout, comme un principe d'ordre universel.

Mais dans le genre humain on a trop considéré jusqu'ici ou l'homme seulement, ou seulement la société. Le problème devenait, dans le premier cas, purement moral, et, dans le second, tout politique. C'était, selon Fourier, une double erreur, et tout se ramène, selon lui, au problème industriel. L'*individu*, seul, n'est qu'impuissance ou faiblesse: c'est le système du morcellement. Quant à la *société*, ou collectivité, ou communauté, seule également, c'est d'abord un cadre trop vaste où chacun est perdu dans la foule; en outre les intérêts de chacun y sont trop subordonnés à ceux de l'ensemble. On ne trouve donc là, de part et d'autre, que des demi-vérités ; la vérité totale réside dans l'*association*. Les intérêts individuels y demeurent essentiellement distincts, et les volontés s'y exercent pour le plus grand bien de tous, sans cesser cependant d'être elles-mêmes libres et indépendantes. Les saint-simoniens parlaient aussi d'association, mais après avoir, au préalable, remis tous les instruments de travail, capitaux et



le reste, entre les mains de l'État. Fourier, au contraire, propose de faire d'abord l'expérience du régime sociétaire dans une commune seulement, qui, par la bonne volonté et la bonne entente de ses habitants, se constituerait d'elle-même en *phalange*. Un libre groupement des individus sur une portion du territoire aura de meilleurs effets qu'une enrégimentation imposée d'office à tout le monde par le gouvernement. Au socialisme d'État, qui est celui des saint-simoniens, Fourier préfère donc un socialisme de particuliers ou plutôt de communes. La commune est vraiment la molécule sociale: c'est d'elle que le mouvement de réforme doit partir, pour se communiquer de proche en proche aux communes voisines et gagner peu à peu toute la masse de la nation, ce qui ne tarderait guère, pensait Fourier: l'exemple de ces expériences partielles, qui ne peuvent manquer de réussir, entraînerait tout le monde, et nul ne serait tenté d'y résister. Les vraies réformes sont celles qui vont ainsi, de la partie au tout, et non du tout aux différentes parties, de bas en haut, et non pas de haut en bas, et qui s'opèrent par la liberté de tous, et non par l'autorité d'un seul.

3. Phalanstère (groupe, série, phalange). — Fourier montre les avantages de son système. Ils sont reconnus déjà en bien des cas. Par exemple, chaque ménage, même dans les campagnes, renonce de plus en plus à faire son pain à la maison; on va l'acheter tout fait chez un boulanger. Tous les consommateurs, renonçant à une fabrication morcelée, s'en remettent à un seul, qui ne fera que cela, du soin de fournir aux besoins de tous. Fourier cite un village du Jura, où les habitants ont fait longtemps de leur lait du fromage, chacun chez soi et chacun pour soi; chacun ensuite allait lui-même le vendre à la ville. Un jour, tous s'entendent pour le fabriquer en commun, avec moins de frais, avec moins de temps et de

peine; puis ils se partagent entre eux l'argent qu'ils rapportent du marché, et qui est le produit de la vente commune. Trop de choses se font encore dans les familles, par petite quantité et de qualité médiocre, qui gagneraient à être faites en grand pour tout le monde; avec le même travail, en combinant et en réunissant les efforts, on obtiendrait beaucoup plus, et quelque chose de mieux. Fourier parle d'un produit quadruple pour le moins. Il voudrait organiser ainsi dans chaque commune tous les travaux de culture, les terres étant cultivées en commun sans distinction des propriétés; ce ne serait pas cependant du communisme, car, la récolte totale une fois vendue, chacun en retirerait un prix proportionné à l'étendue et à la fertilité du champ qui lui appartient, à la part qu'il a prise lui-même au commun labeur, et à l'intelligence dont il a fait preuve dans la direction des travaux.

Là se trouve, en effet, la supériorité de Fourier sur les saint-simoniens, et, en général, sur tous les communistes. Dans la répartition des bénéfices il tient toujours compte de trois choses: le *capital*, le *travail* et l'*intelligence*. Le talent personnel, ainsi que l'effort individuel, sont donc encouragés, et en même temps il respecte tous les droits acquis. Êtes-vous riche, on ne vous dépouille pas de votre fortune; elle devient seulement comme votre propre mise dans l'exploitation commune, et l'on vous sert ensuite une part proportionnée du gain ou du profit total. Votre part est moindre sans doute que celle qui revient aux travailleurs, aux gens qui ont mis eux-mêmes la main à l'œuvre, au lieu de n'y apporter que leur argent. Ainsi dans les usines de Guise, département de l'Aisne, le fondateur Godin, fouriériste pratiquant, attribuait au travail une part des bénéfices huit fois plus grande qu'au capital, qui sans doute à l'origine est du travail économisé, mais n'est plus ensuite que de l'argent passif. Fourier garantit donc à chacun son avoir, et ne prêche nullement la haine



du capital. Pellarin condamnera même les grèves, par lesquelles, dit-il, le travail ne fait que blesser le capital, et se tue lui-même : c'est le suicide du travail. Quant aux saint-simoniens, Fourier lance toujours contre eux la même accusation: « Qu'ils renoncent donc, écrit-il le 30 août 1830, à leur morale cosaque de s'emparer des successions! » Et le 28 janvier 1831, au sortir d'un de leurs prônes: « Prêcher au XIXe siècle l'abolition de la propriété et de l'hérédité, ce sont des monstruosités à faire hausser les épaules. » Et encore le 13 février: « Et ils veulent favoriser les femmes! Mais où trouveront-ils une mère qui veuille dépouiller sa fille et lui dire: Je croyais te laisser 100,000 francs; mais je les donne aux prêtres (des prêtres selon le sacerdoce saint-simonien); et, si tu veux du travail, tu iras vers les prêtres faire vérifier tes capacités. »

C'est que les saint-simoniens avaient par-dessus tout le mépris de l'oisiveté, et voulaient faire de tous les oisifs autant de travailleurs. Fourier est bien de leur avis ; seulement il répugne à toute idée d'un travail forcé: que le travail devienne attrayant, on ne trouvera plus d'oisifs. Et, pour opérer ce miracle, il ne demande qu'une chose : substituer au travail triste, solitaire, de maigre produit, le travail associé, combiné, au choix de chacun et conforme à ses goûts. S'agit-il d'agriculture, par exemple, un premier groupe s'occupera de la préparation des terres, un autre soignera le blé ou les céréales, un autre les trèfles, les luzernes, etc., et tous ces *groupes*, qui se sont ainsi partagé la besogne, s'occupant de choses analogues, formeront une *série*. Vous aurez autant de *séries* qu'il y avait, par exemple, autrefois, de corps de métier, et la réunion de plusieurs *séries*, en nombre suffisant pour que tous les travaux nécessaires y soient exécutés, composera une *phalange*. C'est le village ou la commune, selon le cœur de Fourier, avec des habitudes de travail toutes nouvelles, avec une mise en com-

mun de tous les efforts, et, comme conséquence, une solidarité, une harmonie, une joie, que l'on ne connaît guère dans l'état actuel de la civilisation. Pour loger la phalange, Fourier jetterait volontiers à bas « ces masures isolées, enchevêtrées et désordonnées, du village morcelé » ; à la place on bâtirait un *phalanstère*, divisé lui-même en *séristères* ou ateliers pour les séries. Il donne le plan et le dessin d'une telle habitation, où chacun, à vrai dire, n'aurait plus tout à fait son « chez soi », absolument séparé de tout voisin ; ce ne serait pas cependant non plus une complète promiscuité ; les logements seraient bien un peu les uns sur les autres, mais quel avantage d'avoir tous les fournisseurs à deux pas et sous la main, dans le phalanstère même, et de se trouver, soi et tous les siens, dans les meilleures conditions d'hygiène et de confort ! En 1859, après diverses expériences tentées ailleurs sans succès, on commença à Guise la construction d'une habitation de ce genre (Godin lui donna le nom de *familistère*, ou demeure d'une grande famille), et on n'a pas cessé de l'agrandir jusqu'en ces dernières années. Il comprend plusieurs *palais sociaux* (encore un nom choisi par Godin), avec des écoles, des lavoirs, des bains et même des théâtres, pour une population de 1800 habitants, disait-on en 1886. C'est à peu près le chiffre arrêté par Fourier pour chaque phalanstère (plus exactement 1620) ; et il y arrivait d'une singulière façon. L'homme, selon lui, n'a pas moins de douze passions primordiales, parmi lesquelles on compte d'abord les représentations et les affections des cinq sens, puis quatre « appétits simples », l'amitié, l'amour, le familisme et l'ambition, enfin trois passions qui disposent les individus à entrer dans les *groupes*, les *séries*, les *phalanges*. Ces douze passions correspondent aux notes de la gamme, sept notes simples et cinq dièzes. Fourier les combine en majeure, en mineure, et forme ainsi 48 accords qui, multipliés par 12, nombre total des passions, donnent 576 caractères différents.



A l'aide de combinaisons nouvelles, il en obtient d'autres encore. Comme il en faut de toutes les sortes dans une phalange, celle-ci ne sera complète qu'avec 810 caractères différents pour les hommes et autant pour les femmes, en tout 1620. Mais, et c'est là l'essentiel, l'expérience du phalanstère ne doit pas être tentée avec un plus grand nombre de personnes : ce sera donc bien une expérience en petit, une expérience isolée, et non pas une de ces expériences en grand que l'État ferait sur toute l'étendue de son territoire, et qui ne serait rien moins qu'une révolution.

4. La « composite », la « cabaliste », la « papillonne ». — Le travail est dans la destinée de l'homme ; le travail doit donc le rendre heureux. Voyez les animaux libres, abeilles, castors, fourmis : le travail fait réellement leurs délices. Mais pour l'homme, au contraire, travailler est un supplice, dont il s'affranchit dès qu'il jouit de sa liberté. C'est que le travail humain se trouve encore sous la dure loi de contrainte ; mais vienne enfin « la loi de charme et d'attrait », loi vraiment divine que Fourier a révélée, et les choses se trouveront dans l'ordre. Alors on travaillera passionnément ; et toute l'espérance du philosophe se fonde, en effet, sur les passions de l'homme, il entend par là les forces primitives et naturelles, les sources vives de l'activité humaine. La passion reste distincte de ses propres excès, qui peuvent être des vices ; elle est comme une rivière, distincte elle-même de ses inondations. L'exercice de la passion ainsi entendue fait le bonheur de l'être humain ; c'est même en cela que consiste tout son devoir, ou sa fonction propre, ou sa destinée, et Fourier pose en principe que « les passions ou les attractions sont proportionnelles aux destinées ». Il voit en elles les principaux ressorts de ce mécanisme constitué par les *groupes*, les *séries*, les *phalanges*. Trois passions surtout contribuent à les entretenir : ce sont la *compo-*

*site*, la *cabaliste* et la *papillonne*. Fourier les montre à l'œuvre aux chapitres v et vi de son *Nouveau Monde industriel*, en 1829, et il a écrit de sa main en note sur plusieurs exemplaires du livre : « Qui comprend bien ces deux chapitres, comprend toute la théorie. »

La *composite* d'abord trouve à se satisfaire dans le *groupe*. Déjà le travail en commun offre un tout autre attrait qu'une besogne solitaire. Mais il y a plus ici : on se réunit, non pour faire tout le monde la même chose, mais pour travailler ensemble à un tout, dont chacun ne choisit qu'une partie, celle qui lui convient le mieux. Chacun alors s'applique à la bien faire, pour contribuer à la perfection du tout. Plusieurs personnes, par exemple, apprennent une comédie de salon : c'est entre elles à qui saura le mieux son rôle, de peur de faire manquer, par sa faute, la représentation. De même, dans une société musicale, chacun prend à cœur de bien exécuter sa partie pour que l'ensemble soit beau. Il se passionne pour la bonne exécution de l'œuvre entière, et le succès de celle-ci est assuré par le zèle et l'enthousiasme de tous. Fourier se sert de comparaisons plus ordinaires, prises du jardinage ou de l'horticulture; mais son idée est bien d'utiliser pour une œuvre commune, composée de plusieurs efforts et travaux réunis, cette heureuse disposition dont il fait même une passion : la *composite*.

La *composite* sert pour *les groupes*, la *cabaliste* pour les *séries*. Une *série* est formée de plusieurs *groupes*, tous occupés de choses analogues. Ce sera, par exemple, la culture des fleurs, chaque groupe ne s'occupant que d'une espèce, roses, tulipes ou dahlias ; ou la production des légumes, celle des fruits, etc. Dans chaque série, tous les groupes rivalisent entre eux à qui apportera sur le marché ou dans un concours les plus beaux produits. Vous visitez une exposition d'horticulture : quelle lutte entre les exposants pour gagner le prix !



chacun dans son genre a voulu faire un chef-d'œuvre. La rivalité, qui est une passion vile, lorsqu'elle s'exerce d'individu à individu, s'ennoblit, lorsque c'est de groupe à groupe : elle devient alors de l'émulation, et ses effets sont excellents. Le potier est jaloux du potier, disait déjà le vieil Hésiode, parce que tous deux font exactement la même chose, et leur jalousie dégénère en haine, en rancune personnelle. Mais, quand on est jaloux de bien faire pour tout un groupe, et non pour soi seulement, quand c'est pour une œuvre qu'on se passionne, et non pour ou contre telle et telle personne, la passion perd sa vilenie et son étroitesse, et ne conserve que ce qu'elle a de bon, un stimulant d'activité pour faire bien, ou plutôt pour faire toujours de mieux en mieux. Il y a donc émulation ou cabale, et Fourier s'en félicite, entre les groupes d'une même série, parce qu'on peut comparer ensemble les œuvres dont ils s'occupent. Entre toutes les séries, dans une même phalange, une autre passion va maintenant entrer en jeu.

C'est le tour de la *papillonne*. Fourier, qui pense à tout, répond par là à un reproche souvent adressé à l'industrie moderne. Elle fait, dit-on, de l'homme une machine, et non pas même une machine complète, mais un seul rouage, et souvent tout petit, dans une vaste machine. Est-ce bien encore un homme, et y a-t-il rien d'abêtissant comme d'être réduit à cette triste condition ? Ou, si cette comparaison paraît trop grossière, l'ouvrier absorbé par une seule tâche ressemble à cet amateur de tulipes, que nous montre La Bruyère, planté devant sa fleur, et qui la contemple, et qui lui prodigue ses soins, prenant lui-même racine dans le sol et devenant à la longue une sorte de végétal. Par contraste, on vante chez les anciens ce bel épanouissement de la nature humaine, ouverte à tant de choses, et capable de toutes avec succès. Mais Fourier trouve le moyen de sauver l'homme de

la spécialisation à outrance : il donne satisfaction à ce qu'il appelle la *papillonne*. Celle-ci est le besoin de changement, si naturel à tous, grands et petits, et qui les porte vers de nouveaux objets, l'impatience de l'immobilité et d'une occupation toujours la même. Justement la *phalange* comprend un certain nombre de *séries*, et chacun est libre de s'intéresser à ce qu'on fait dans une, puis dans une autre encore, et ainsi de suite; il peut s'engager dans plusieurs groupes, et il aura ainsi autant de passions différentes. Le voilà membre de plusieurs sociétés, allant de l'une à l'autre tour à tour, variant ainsi ses travaux et ses plaisirs, sans cesse distrait et amusé par la nouveauté des objets. Ce n'est plus l'homme d'un seul métier, esclave de ce métier, et sa victime et sa dupe ; il reprend sa liberté et aussi son intelligence. Tout à l'heure il n'était qu'un rouage dans une machine; maintenant il est de cinq ou six machines différentes et d'un plus grand nombre encore s'il le veut ; quand il ne serait toujours qu'un rouage dans chacune d'elles, être tant de fois rouage et toujours d'une façon différente, ce n'est plus du tout l'être à vrai dire. L'intelligence redevient, selon la définition de Descartes, « un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres » ; elle retrouve sa flexibilité et sa souplesse, et paraît supérieure à toutes les tâches auxquelles elle s'applique. Elle n'est plus attachée, ou plutôt enchaînée et rivée à une seule besogne, qui à la longue devient un supplice; elle va gaiement de l'une à l'autre, se repose de l'une par l'autre. Ce n'est plus la chenille qui rampe sur le sol, ou le ver enfermé dans son cocon : elle a des ailes, et c'est la *papillonne*.

5. Enfants et femmes (mœurs phanérogames). — Fourier ne s'arrête pas en si beau chemin. Il lâche bride à son imagination, et celle-ci brusquement passe des choses industrielles aux choses morales et familiales. L'enfance



l'intéresse d'abord, et, en prêchant partout l'éducation « attrayante », il séduit bien des cœurs de mère. Le régime du phalanstère assure aux tout petits, outre les soins particuliers et personnels qu'une mère seule est capable de bien donner, d'autres soins médicaux ou simplement hygiéniques, qui demandent de l'expérience et de la science plutôt que du dévouement, et qu'on trouve là, à deux pas de chacun, et préparés avec un soin égal pour tous. Ainsi le familistère de Guise réunit les avantages de la famille et d'institutions telles que l'assistance publique, crèches, dispensaires, grâce « à la nourricerie », « au pouponnat »,« au bambinat », (pour les enfants jusqu'à vingt-six ou vingt-huit mois, puis quatre ans, puis six ans), tous noms qui auraient fait la joie de Fourier. Ensuite, l'éducation qui doit révéler à chacun ses aptitudes se fait toute seule par le spectacle qu'on a continuellement sous les yeux au phalanstère. Les enfants voient fonctionner autour d'eux, à découvert, différentes sortes d'industries ; ils peuvent essayer de toutes, et leur choix s'arrête bientôt et se fixe à celles qui leur plaisent le mieux. La phalange entière contribue à l'apprentissage de ses futurs travailleurs; ceux-ci reçoivent de tous côtés, et des personnes et des choses mêmes, par ce qu'ils voient et ce qu'ils entendent, une instruction autrement étendue et variée, autrement libre aussi, que s'ils étaient enfermés entre quatre murs dans une école avec un maître et des livres. D'ailleurs Fourier n'attend même pas qu'ils soient grands et forts pour les utiliser dans le phalanstère : il emploie de bonne heure petits garçons et petites filles à des occupations de leur âge et de leur sexe. Les premiers n'ont pas peur de certaines besognes assez répugnantes; ils se complaisent même dans la malpropreté; Fourier profite de cette tendance naturelle pour confier à de « petites hordes », comme il les appelle, toutes les opérations de nettoyage. Les fillettes, au con-

traire, réparties en « petites bandes », auront déjà pour lot l'agréable et le beau, et cultiveront ainsi leur instinct d'élégance.

On peut sourire de ces enfantillages, qui déjà pourtant ne seraient point sans danger pour une bonne culture de l'intelligence et de l'âme tout entière. Mais voici qui devient plus grave : Fourier applique aussi ses principes à la conduite des femmes. Il prétend d'abord qu'elles sont méconnues intellectuellement. On borne trop leur capacité aux soins du ménage seulement ; on les réduit à des travaux de couture, à la surveillance du pot au feu ? Fourier ne les croit pas incapables, cependant, de fonctions plus hautes, surtout dans les arts, et même aussi dans les sciences. Jusque-là rien de bien dangereux encore. Mais il ne se contente pas de donner un libre essor à leurs dispositions intellectuelles ; il le donne aussi, dans le phalanstère, à leurs affections ainsi qu'à celles des hommes. Des mœurs nouvelles en résultent, que Fourier appelle d'un nom suspect, emprunté à l'histoire naturelle des fleurs, les « mœurs phanérogames ». La famille cependant, comme elle est constituée, offre déjà, ce semble, à la *composite* de quoi s'exercer : mari et femme ont des fonctions diverses qui s'harmonisent entre elles, et chacun des deux a sa tâche, pour former d'un commun accord le caractère des enfants. Puis, entre les familles, il peut y avoir comme une noble émulation, à qui élèvera le mieux les siens ; et c'est de quoi, semble-t-il, satisfaire à son tour la *cabaliste*. Mais Fourier veut aussi se montrer complaisant pour la *papillonne*. Les saint-simoniens déjà réclamaient une place, au grand jour et dans l'estime de tous, pour les affections et unions passagères, à côté des unions et affections stables. Fourier est encore plus exigeant. L'habitant du phalanstère rappelle à la mémoire certains vers de poète :

Volage adorateur de mille objets divers !



Ou bien encore :

De fleurs en fleurs, de plaisirs en plaisirs
Promenons nos désirs.....

Et la même liberté est accordée à l'homme et à la femme. Ces mœurs faciles pourront s'étendre aux deux tiers de la population féminime, mais seulement plus tard, car dans l'état actuel de la civilisation, avoue le réformateur, et on n'a point de peine à le croire, un tel relâchement de tout lien n'irait pas sans la plus horrible corruption et confusion. Mais Fourier donne vraiment trop à la *papillonne*. Tout à l'heure déjà, on quittait une occupation, qu'on devait reprendre bientôt, et cependant on allait à d'autres affaires comme par distraction et par amusement ; de même on peut mener de front plusieurs liaisons différentes, on peut avoir à la fois plus d'un intérieur (comme si ce mot admettait la pluralité), on entre, on sort, on revient, et dans l'intervalle on s'est bien diverti ailleurs. Décidément cette papillonne est d'une légèreté, d'une désinvolture, à faire regretter cet animal un peu lourd et certes moins gracieux, mais fidèle au logis, la tortue, qui symbolisait aux yeux des anciens, avec la fixité du foyer, la stabilité de la famille.

6. Conclusion. — Mais Fourier est-il bien fidèle lui-même à ses propres principes ? Il a sans cesse à la bouche les bienfaits merveilleux de l'association, et il n'est point de mal qu'il ne dise du morcellement. A l'entendre, plus d'intérêts « morcelés, séparés, isolés » ; mais partout des intérêts « associés, combinés, harmonisés ». Soit ; mais que fait-il, cependant, que de remplacer un morcellement extérieur et tout physique, par un autre, intérieur cette fois et d'ordre moral ? Ce qui lui paraissait si funeste pour la société au dehors, va-t-il devenir la perfection même au dedans de l'âme ? Examinons.

Fourier introduit d'abord dans le travail de l'homme un morcellement industriel et intellectuel à la fois. Mais on pourrait dire à chacun de ses phalanstériens : A force de varier sans cesse votre besogne, sous prétexte d'échapper à l'ennui, à force de voltiger et de papillonner, à quoi réussissez-vous, en fin de compte ? Vous êtes capable de beaucoup de choses, sans doute, mais par petites parcelles et superficiellement ; vous n'êtes capable d'aucune entièrement et à fond. Vous faites un peu de tout, à la française, comme disait Montaigne ; mais être bon à tout, c'est n'être bon à rien. Vous n'êtes qu'une partie d'un tout, vous n'êtes pas un tout vous-même. Vous n'êtes que membre d'un corps, vous n'êtes pas un corps à vous tout seul, ou plutôt vous n'êtes pas une âme. Vous êtes toujours quelque chose, vous n'êtes jamais quelqu'un. — Pourquoi ne pas introduire, au contraire, dans l'âme et dans ses fonctions une certaine hiérarchie ? Occupez-vous de plusieurs choses, à la bonne heure, mais seulement un peu et par récréation ; et occupez-vous, non pas uniquement, mais beaucoup, d'une seule ; qu'il y ait pour vous le principal et l'accessoire, sans que l'un fasse jamais tort à l'autre. Sauvez-vous de la spécialisation par quelques divertissements, et même par un travail à côté, mais soyez d'abord un homme spécial. Ayez une spécialité, c'est-à-dire une supériorité reconnue, dont vous n'aurez pas besoin de faire montre, car cela est de mauvais air ; ensuite vous pourrez être poète, musicien, beau joueur, charmant causeur, tout ce que vous voudrez, ou plutôt ce que vous pourrez, mais cela en dehors du sérieux et de l'intime de votre vie.

Et comment parler de cet autre morcellement, cent fois pire, celui des affections ? Est-il bon de dépouiller de temps en temps ses affections anciennes, ainsi que des vêtements vieillis ou usés, ou même d'en avoir trois ou quatre à la fois, comme on change de costume aux différentes heures de la



journée ? Peut-on décemment se partager entre plusieurs affections du même genre, sans que l'une fasse tort à l'autre, et comme si elles pouvaient s'accommoder entre elles ? Aristote déjà disait de l'amitié qu'elle est exclusive et jalouse : avoir beaucoup d'amis, c'est n'en avoir pas un, comme si dans notre cœur il n'y avait point place pour plus d'une affection de même ordre. Et Montesquieu condamne la polygamie par cette raison que le père et la mère ne peuvent pas alors avoir la même affection pour leurs enfants : « Un père, dit-il, ne peut pas aimer vingt enfants comme une mère en aime deux. » Un mari peut-il donc aimer plusieurs femmes, et sans cesser d'être pour chacune d'elles un mari ? Contradiction monstrueuse, puisque chacune le veut tout entier et pour elle seule. Pour un homme et pour une femme, une affection maîtresse, souveraine, est une grande force dans la vie, sans qu'il soit nécessaire pour cela qu'elle reste unique ; elle peut en admettre d'autres, mais au-dessous d'elles, et toujours subordonnées à la principale. Montesquieu disait, dans son langage du XVIII^e siècle, qu'on est heureux de vivre dans nos pays, où « les femmes, se réservant aux plaisirs d'un seul, servent encore à l'amusement de tous » ; nous dirions plutôt aujourd'hui, font le bonheur d'un seul et l'agrément de tous ; elles font toute la douceur de la vie de société en même temps que tout le charme du foyer domestique. Voilà ce que Fourier oubliait, sacrifiant trop à la papillonne. Dans la légende antique, l'âme humaine ou Psyché aussi a des ailes, mais c'est pour s'envoler plus haut, toujours plus haut vers le ciel, et non pas pour se poser un instant sur chaque objet et voltiger bien vite vers un autre, comme un papillon toujours terre à terre.

Ces théories hasardeuses de Fourier gâtent le reste de son système. L'association, sans doute, est une belle chose, surtout lorsque, au lieu d'être imposée d'office par l'État, elle

est librement voulue et consentie par les particuliers. Mais, si Fourier soustrait les hommes à l'autorité de l'État, il ne les rend pas libres, cependant, il les abandonne à une autre tyrannie, celle de leurs fantaisies et de leurs passions. La liberté est faite avant tout de raison ; or qu'y a-t-il de moins raisonnable que ce morcellement de l'individu ? L'harmonie et l'unité, que le philosophe rêve, où se réalisent-elles ? Ce n'est pas, certes, dans l'individu, et ce n'est pas non plus dans la société ; ce sera donc dans la phalange seulement? Mais on ne trouve là qu'une harmonie toute factice, et plus apparente que réelle, fondée sur des goûts (l'amour-goût de chacun, pour son métier comme pour le reste), et à la merci de tous les caprices. La société humaine est fort compromise, la personne humaine encore plus ; que devient alors la phalange ? C'est un édifice bâti en l'air et sur le vide, et surtout sans pierres, de ces pierres vivantes qui sont les assises et les colonnes de toute œuvre durable au moral, c'est-à-dire des hommes dignes de ce nom, qui savent vouloir fortement et non moins fortement aimer.

---

## CHAPITRE IV

## Pierre Leroux (1)

**(1797-1871)**

1. *Une âme humanitaire* (p. 347). — 2. *L'homme, selon les anciens et selon les modernes* (p. 352). — 3. *Solidarité et charité* (p. 356). — 4 *Le présent solidaire du passé et de l'avenir* (p. 363).

1. Une ame humanitaire. — « Hommes de liberté, quand vous aurez bien combattu sur des ruines, ce n'en seront pas moins des ruines. Hommes du pouvoir, vos efforts rétrogrades sont jugés ; mais, quand vous réussiriez quelque temps à faire de l'immobilité, ce ne serait jamais de l'ordre, ce ne serait qu'un désordre caché. Le sable du désert peut, sous une atmosphère lourde et chargée d'orage, rester immobile sans cesser d'être poussière. Et il en sera ainsi tant qu'une foi commune n'éclairera pas les intelligences et ne remplira pas les cœurs. Voyez ! un seul soleil éclaire tous les hommes, et, leur donnant une même lumière, harmonise leurs mouvements ; mais où est aujourd'hui, je vous le demande, le soleil moral qui luit pour toutes nos consciences ? » Ainsi prêchait Pierre Leroux en 1831, au lendemain de la révolution de 1830, reprochant aux libéraux et aux absolutistes leur commune impuissance, et laissant deviner déjà le mot de sa doctrine, qui sera le socialisme.

(1) P. Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, 1 vol., 1839 ; *De la Mutilation d'un écrit posthume de Jouffroy*, 1 vol., 1843 ; *De l'Humanité*, 1840 ; *Malthus et les économistes ou Y aura-t-il toujours des pauvres ?* janv.-avril 1846, 1 vol., 1849 ; *Quelques Pages de vérités*, 1859 ; — Lerminier, *Rev. des Deux Mondes*, 1er déc. 1840, etc.

Pierre Leroux était né à Rennes, en 1797 ; après une enfance et une jeunesse laborieuse, il fut admis à l'École polytechnique, mais donna sa démission, lorsqu'il en sortit, afin de venir aussitôt en aide à sa famille qui en avait besoin. Il a le premier l'idée de fonder le *Globe*, que Dubois dirige du 24 septembre 1824 au 30 novembre 1830. Pendant ces six années, le journal est doctrinaire et éclectique, et Leroux fait campagne avec les défenseurs du libéralisme. Presque tous quittent la presse à l'avènement du régime de juillet: honneurs, emplois, le pouvoir même, récompensent alors leurs services. Leroux seul ne demande rien, ne reçoit rien, et demeure fidèle à son journal. Il préparait d'ailleurs une évolution vers le saint-simonisme : à partir du 30 novembre 1830 et surtout du 18 janvier 1831, le *Globe* est saint-simonien, avec P. Leroux comme rédacteur en chef. Les tiraillements et les ruptures qui se font sentir parmi les frères et surtout entre les deux Pères suprêmes en novembre 1831, ne le découragent pas, et il tient bon jusqu'à la mort du journal, le 20 avril 1832. Mais son activité ne se ralentit point pour cela. Il se tourne contre Cousin et Jouffroy, il attaque leurs ouvrages dans une série d'articles qu'il réunit en volume, *Réfutation de l'éclectisme* (1839). Il revient à la charge contre Cousin à la mort de Jouffroy, et publie en 1842 et 1843 un pamphlet intitulé *De la Mutilation des manuscrits de Jouffroy par M. Cousin.* Cependant il avait publié lui-même, en 1840, son grand livre *De l'Humanité*, qui complétait plusieurs articles préparatoires sur le bonheur, sur l'égalité, etc.

Depuis quelques années, Pierre Leroux et Jean Reynaud exerçaient sur un petit cercle d'amis une certaine influence par leur autorité personnelle. George Sand raconte que, tourmentée elle-même des doutes et des désespérances de *Létia*, elle accepta avec joie d'être présentée par Sainte-Beuve à ces « savants médecins de l'intelligence ». C'était en



1835, un peu après ces lois de septembre, qui révoltèrent alors contre le gouvernement de juillet tant d'âmes généreuses ; mais Leroux vint, dit-elle, « éloquent, ingénieux, sublime, nous promettre le règne du ciel sur cette même terre que nous maudissions ». Elle admire sa science de la philosophie et de l'histoire : « Il faisait apparaître le passé dans une si vive lumière, et il en promenait une si belle sur tous les chemins de l'avenir, qu'on se sentait, dit-elle, arracher le bandeau des yeux comme avec la main. » Sa parole était bien quelquefois obscure : n'importe, George Sand restait éblouie « de cette grande clarté, de ces vifs aperçus qui jaillissaient de lui comme d'un nuage imposant. » Mais surtout elle aimait « cette figure belle et douce, cet œil pénétrant et pur, ce sourire affectueux, cette voix sympathique, et ce langage de l'accent et de la physionomie, cet ensemble de chasteté et de bonté vraies qui s'emparent de la persuasion autant que la force des raisonnements. » Lorsque ce timide osait parler, en effet, il subjuguait les esprits. Ainsi à l'Assemblée nationale de 1848, où il avait été élu par la population parisienne, il prononça le 15 juin un grand discours sur le libre et vaste champ que l'Algérie offrait à la France, pour faire l'épreuve du socialisme, ou du régime de l'association ; il sommait les représentants du peuple de ne pas empêcher l'humanité de se régénérer, et, puisqu'ils n'apportaient point d'autre solution au mal de la société « que la violence, la menace et le sang », de ne pas s'opposer aux solutions nouvelles. « Laissez le peuple les essayer, car il en a le droit ; permettez au socialisme de faire vivre l'humanité... Autrement vous allez être obligés d'enfermer l'essaim dans la ruche, et alors ce qui s'observe dans les abeilles s'observera dans la société humaine : la guerre, la guerre implacable... Comment contenir ce qui veut sortir, ce que la loi divine veut qui sorte ? » On fut pro-

fondément remué par ces paroles de Leroux, et plusieurs de ses adversaires de la droite vinrent lui serrer la main et le remercier, entre autres Montalembert. Ces deux hommes ne s'aimaient pas cependant, et un jour que Montalembert à la tribune « dénigrait, dénigrait, dénigrait » : « Eh ! il ment, dit Leroux, ne voyez-vous pas comme il ressemble à un serpent ! » A quoi Dupin répondit, d'un petit air sarcastique : « Un serpent, à l'ombre d'un autel, au frais ! » Selon Pierre Leroux, on n'avait jamais mieux caractérisé M. de Montalembert.

Vers 1839, Leroux avait refusé d'écrire une *Vie de Napoléon*, en deux volumes, qui lui aurait rapporté de la gloire et de l'argent ; mais il préférait écrire le livre *De l'Humanité*. Puis il fonde à Boussac, en pleine Creuse, un établissement agricole et socialiste, pour tirer les Marchois de la misère, et il est secondé en cela par George Sand, dont le Nohant joignait Boussac ; mais l'établissement est dissous « par les sbires de la république ». Après les funestes journées de juin, Leroux fait appel à la pitié pour les victimes, ce qui lui vaut plus tard le triste honneur d'être enterré aux frais de la Commune de Paris, lorsqu'il meurt le 11 avril 1871. Enfin après le 2 décembre, forcé de se cacher pendant douze jours, il part pour Londres avec quelque argent que lui donne M^me^ d'Agout ; d'anciens amis saint-simoniens lui font, raconte-t-il, « la faveur des secondes places dans leurs wagons », bien qu'il ne paie que pour des troisièmes. Puis, lorsqu'il se réfugie à Jersey avec sa nombreuse famille (neuf enfants, plus ses deux frères avec leurs enfants aussi, en tout trente et une personnes), Jean Reynaud organise une souscription à Paris, et lui envoie quelques milliers de francs. Mais rien ne décourage un caractère comme Leroux ; il espérait toujours, et aurait volontiers appelé, dit-il en plaisantant, sa dernière fille Speranza, si la mère n'eût mieux aimé



le nom de Joséphine. A Jersey, il revient à ses théories agricoles déjà expérimentées à Boussac : il s'agit d'utiliser, au lieu de le laisser perdre, comme on fait, un engrais naturel, le meilleur de tous, qui provient de tout ce qu'élimine l'organisme de l'homme. Leroux se promettait par là de fertiliser la terre de telle sorte qu'elle pourrait suffire aux besoins d'une population bien plus nombreuse que celle de nos jours ; et il réfutait la triste doctrine de Malthus, selon laquelle les moyens de subsistance n'augmentent que selon une proportion arithmétique, tandis que le genre humain tend à « croître et multiplier » suivant une proportion géométrique, ce qu'il faut à tout prix empêcher, disait Malthus, si l'on veut prévenir la disette, la famine et d'autres fléaux. Leroux faisait donc encore une œuvre humanitaire, en remédiant à ce double mal : insuffisance des produits du sol, et entrave mise à l'accroissement de la population. Il donnait le nom de *circulus* à sa théorie de « l'homme reproducteur de sa propre subsistance » ; et sa devise était désormais : « Solidarité, triade, circulus » ; trois termes dont le dernier devait, selon lui, ramener au vrai l'économie politique, le second régénérer la morale, et le premier renouveler la métaphysique.

Tenons-nous-en à cette partie purement philosophique de sa doctrine. Nous y trouverons mêlées et combinées deux tendances : celle des saint-simoniens et celle des éclectiques. Leroux avait pourtant bien combattu ceux-ci, de 1832 à 1843 environ. Mais, à ceux que l'on combat, on emprunte souvent leurs propres armes. Les éclectiques étaient surtout des historiens de la philosophie et des psychologues. Leroux invoque aussi l'histoire des idées en faveur de son système, tout comme Victor Cousin, ainsi qu'on le lui reproche malignement dans la *Revue des Deux Mondes* dès 1840. Leroux analyse l'âme, et il découvre aussi trois facultés, à peu près

les mêmes que Cousin et Jouffroy : « sensation-sentiment-connaissance » rappellent la sensibilité, la volonté et l'intelligence. La méthode de Leroux diffère donc assez peu de celle de ses adversaires. Mais il a d'autres principes, dont il est redevable surtout à Saint-Simon, « son maître », comme il l'appelle. L'éclectisme se représentait l'homme, ou peu s'en faut, séparé de la nature, séparé de la société ou de l'humanité, enfin séparé de Dieu. C'était méconnaître tout le côté matériel et par suite industriel de la vie humaine, presque tout le côté moral et social également, enfin le côté religieux. Leroux va réintégrer tout cela dans l'homme, en s'inspirant de Saint-Simon et aussi de ses propres sentiments ; mais il étudie l'homme, à la façon des éclectiques, dans son individualité même et dans son histoire.

2. L'homme selon les anciens et selon les modernes. — P. Leroux a sa façon à lui de se représenter toute l'histoire de la philosophie ancienne et moderne, façon plus ou moins conforme à la réalité historique, peu importe, mais qui nous renseigne sur ses idées personnelles, sinon sur les doctrines des philosophes. Les anciens, entrant dans la voie que leur ouvrait Socrate, recherchent tous le souverain bien ou le bonheur. Le bonheur, pour les uns, c'est de suivre la nature, de céder à ses impulsions ; pour les autres, au contraire, c'est de lui résister, de rompre même violemment avec elle : voilà, en quelques mots, l'épicurisme et le stoïcisme. Le stoïcien fait tous ses efforts pour remonter le courant ; l'épicurien se laisse emporter par lui, à moins qu'il ne se contente de demeurer immobile, laissant passer les vagues, et jouant avec elles. Reste un troisième parti à prendre à l'égard de la nature : c'est de la diriger ; mais sur quoi se régler pour cela, et sur quoi s'appuyer ? Les platoniciens tournent leurs regards en haut vers le ciel, tantôt comme le navigateur qui demande



seulement aux étoiles de le guider dans sa course sur l'étendue des mers, tantôt comme l'astronome qui, sans se mettre en peine de la direction des navires, se perd dans la contemplation des astres et oublie la mer et la terre et tous les hommes. Cette tendance contemplative se retrouve dans le christianisme, qui regarde aussi le ciel, comme les platoniciens, pour se détourner de la nature et se détacher d'elle, comme les stoïciens. Funeste erreur, selon P. Leroux, qui, reconnaissant à chaque doctrine une part de vérité, voudrait les conserver toutes trois, à condition de les corriger l'une par l'autre et d'assurer au platonisme la prééminence. Les épicuriens nous enseignent à ne pas mépriser en nous la nature, c'est-à-dire la vie et la réalité présente ; les stoïciens, à rentrer cependant en nous-mêmes, dans notre for intérieur, pour nous perfectionner moralement ; les disciples de Platon enfin, à nous unir aux autres hommes et à Dieu. C'est vers Dieu, en effet, que nous gravitons, je dis nous tous ensemble, tous les esprits, par l'intermédiaire de l'humanité, de même que les corps placés à la surface de la terre gravitent aussi tous ensemble et par une mutuelle attraction vers le soleil.

Les philosophes modernes, avant de chercher, comme les anciens, le but de la vie humaine, ont d'abord considéré l'homme seul ; et, comme c'est un être pensant, ils ont étudié la nature de la pensée et l'origine des idées. On reconnaît là Descartes avec ses prétentions à un spiritualisme outré ; on reconnaît Gassendi et ses sages réserves en faveur des sens et du corps. Leroux donne raison à l'un et à l'autre : ils ont beau se traiter mutuellement, comme si l'un était un pur esprit, et comme si l'autre n'était que chair ; ils sont âme et corps tout ensemble, ces deux substances formant comme un tout naturel. De même Locke n'a pas tort de chercher dans les sensations de quoi expliquer notre vie intellectuelle et morale ; et Leibniz a raison de faire en outre appel à l'intellect ou à

l'entendement. Mais il manque encore une troisième puissance de l'homme, qu'on l'appelle le sentiment, comme Rousseau, ou, comme d'autres, la volonté. Avec celle-ci la psychologie est maintenant complète, et Leroux, réunissant toutes les données de ses devanciers, combine à la fois ces trois facultés : *sentiment*, *connaissance*, *sensation*, pour en composer l'âme de l'homme.

Si vous ne tenez compte que d'une seulement, voyez les conséquences, je dis morales et sociales, celles qui intéressent Leroux. Platon estimait par-dessus tout la science, et son rêve a été une république où les savants s'autoriseraient de leur science pour soumettre à des règles inflexibles et pesantes le reste des citoyens. Hobbes ne voyait que les sensations et les passions, et, pour les réprimer et mettre la paix parmi les hommes, il imposait à ceux-ci l'autorité oppressive d'un despote. Enfin Rousseau lui-même ne faisait servir le sentiment et la liberté qu'à instituer un Contrat social aussi intraitable que les deux autres gouvernements et plus odieux; il était fondé d'ailleurs sur « l'individualisme », qui est « le contraire d'une société. » Les trois principes donc, exclusivement suivis, mènent tous trois au despotisme. Conclusion : n'enfermez point l'âme dans un seul compartiment, laissez-la se déployer à l'aise sous ses trois formes naturelles; elle y gagnera en liberté, et non seulement elle, mais surtout la société humaine.

Avec cette largeur de vue, P. Leroux ne pouvait s'en tenir, comme le XVIIIe siècle, à la philosophie de la sensation. Il lui rend justice cependant, et fait honneur à Condillac, et encore plus à Epicure, d'une idée qui appartient plutôt à Saint-Simon. La sensation se rapporte à la vie matérielle, qui est commune à l'homme et aux animaux : mais chez l'homme elle a pour objet l'utile et l'agréable, et donne naissance à l'industrie. Or celle-ci a droit « à une justification raisonnable et pour ainsi dire religieuse »; une doctrine philosophique est



donc nécessaire, qui présente l'utilité sous « un aspect moral », qui « consacre cette espèce de dévotion aux lois naturelles, source sainte de tant de découvertes, et sanctifie la puissance industrielle ». Laissez celle-ci se développer sans crainte; un jour elle servira en esclave « l'idéalité platonicienne ». En outre la sensation, considérée en elle-même, ouvre sur l'âme des aperçus profonds. La sensation n'est point, en effet, quelque chose de fixe et de stable, elle est, de sa nature, fugitive et changeante; l'âme à chaque instant sort d'un état pour entrer aussitôt dans un autre; si bien que le mot qui l'exprime le mieux, ce n'est pas même sensation, c'est plutôt « aspiration. » Pindare déjà comparaît la vie à la trace d'un char. Soit, reprend Leroux, pour la vie passée, pour la vie déjà morte. Mais la vie vivante, la vie qu'on est en train de vivre, n'est-elle pas plutôt comme la roue elle-même en mouvement? Elle avance sans cesse, ne faisant qu'effleurer le sol : déjà elle n'est plus ici, et elle n'est pas encore là. De même vivre, ce n'est pas être absolument, c'est changer, c'est aspirer toujours à quelque chose de nouveau, sinon de meilleur. Voilà ce qu'on découvre en examinant de près la sensation.

Mais les philosophes modernes arrivent à une conclusion semblable par une autre voie. Après Descartes, la philosophie avait paru émigrer en Angleterre et en Allemagne. Que faisait cependant la France? Avec Descartes elle avait indiqué un premier point de vue, celui de l'homme « individualisé », ou du *moi*; puis, laissant à d'autres le soin de s'y attarder et d'explorer tout le champ d'étude qu'il offrait, la France passe vite à un second point de vue, plus élevé et plus large, celui de la société humaine, ou du *nous*. Ce fut l'idée dominante de Turgot et de Condorcet, suivis bientôt par Saint-Simon, mais devancés déjà par Perrault et Fontenelle au XVIIe siècle, et surtout par Pascal. Leroux reconnaît d'ailleurs que des étrangers avaient également élargi leur point de vue, Bacon en Angle-

terre, Lessing, Schelling et Hégel en Allemagne. C'était revenir à la vieille définition d'Aristote : « L'homme est un animal fait pour vivre en société. » Disons mieux : il est *social* et *perfectible*. Les modernes reconnaissent ainsi une dixième muse, qui vaut à elle seule les neuf autres des anciens, « la muse de la perfectibilité. » L'homme est perfectible individuellement, les moralistes l'avaient souvent répété ; mais ce serait peu, si la société humaine, si l'humanité n'était pas aussi perfectible. Autrement on renouvellerait pour l'une ou pour l'autre ce supplice que racontent les poètes : un corps vivant attaché à un corps mort. Si quelque chose est mort, c'est seulement le passé ; laissons-le enfin reposer, disait Saint-Simon, nous lui avons fait d'assez belles et d'assez longues funérailles. C'est lui, d'ailleurs, qui nous a menés au présent où nous sommes, mais pour que nous allions nous-mêmes plus loin encore, pour que nous marchions tous ensemble, les yeux tournés vers l'avenir : car c'est devant nous, et non pas derrière, qu'est le paradis terrestre. Et Leroux résume ainsi sa doctrine : « L'homme vit en société, l'homme ne vit qu'en société, et cette société est perfectible, et l'homme se perfectionne dans cette société perfectionnée. » Le moteur, dit-il encore, ou plutôt la force motrice, c'est l'âme humaine avec ses « aspirations » ; le levier est cette idée du « progrès » qui soulèvera tout entier le monde moral, pour peu qu'on lui donne un point d'appui solide, et Leroux pense l'avoir trouvé dans la « solidarité mutuelle » de tous les hommes, ou la communion de tout le genre humain.

3. Solidarité et charité. — A l'aide de toutes ces données, qu'il tient de la tradition philosophique encore plus que de ses propres observations, P. Leroux essaie à son tour de résoudre le problème qui avait tant préoccupé Jouffroy, celui de la destinée humaine. L'homme lui paraît, comme à Pascal,



produit pour l'infinité. Mais ce n'est pas une raison de supprimer autour de lui, comme si c'étaient des barrières, la *propriété*, la *patrie*, la *famille* même, sous prétexte d'ouvrir à son intelligence et à ses affections un champ infini. Il se trouverait alors bien plus isolé que le solitaire qui demeure face à face avec lui-même. Sans rapport avec quoi que ce soit dans ce vaste monde, il serait comme un malheureux égaré dans les solitudes du Sahara, plus à plaindre qu'un prisonnier enfermé dans sa prison. L'homme a besoin de liens qui le rattachent à la nature et à ses semblables, et qui le soutiennent lui-même dans la vie ; or ces trois institutions en font parfaitement l'office. Le coin de terre, dont il fait sa propriété et qu'il féconde de son labeur, le met en communication directe, Leroux dit même en communion, avec la nature. Les générations antérieures, qui lui ont préparé une histoire plus ample et plus belle que la sienne propre, et dont sa patrie est l'œuvre, lui assurent une place dans le grand concert de l'humanité. Sa famille enfin lui donne un nom, un caractère, une personnalité. Otez-lui tout cela, et il n'est plus rien ; il est perdu dans la foule des humains, pauvre être anonyme, indiscernable parmi tous, « incaractérisable ». Il fait nombre seulement, il est comme un numéro ; mais ce n'est plus une personne humaine ; et, si vous supprimez les rapports humains, vous n'avez plus d'humanité. Une sympathie universelle, qui se répand sur tous les hommes indifféremment, n'en peut tenir lieu, pas plus que ne peuvent remplacer la famille ces affections changeantes dont parlait Fourier, qui vont d'un objet à l'autre, sans s'arrêter ni se fixer sur aucun. « Celui qui changerait d'amis tous les jours ne connaîtrait pas l'amitié, dit fort bien Leroux ; celui qui ne regarde pas le changement dans l'amour comme la destruction de l'amour ne connaît pas l'amour. »

L'homme est à la fois *sentiment*, *connaissance*, *sensation*.

Or le sentiment réclame, pour être satisfait, la *famille;* la connaissance, pour peu qu'elle s'élargisse et s'élève, comprend bientôt la cité, et cette société plus grande déjà, qui est la *patrie;* la sensation enfin, qui parle au nom du corps et de la vie matérielle, a besoin d'un objet qu'elle possède et dont elle use en toute *propriété*. Entre ces trois institutions et les trois facultés fondamentales de l'âme humaine le rapport n'est peut-être pas aussi sûr que se l'imagine Leroux. On peut cependant rapporter à la sensation cette différence entre le tien et le mien, et cet âpre et farouche appétit de propriété individuelle. On peut considérer la patrie comme une idée d'abord, qui domine les intérêts particuliers, une chose intellectuelle, que l'on a besoin de connaître pour l'aimer, et à laquelle on se hausse par un effort d'intelligence. On peut enfin, à plus forte raison encore, regarder la famille comme ce qui donne le mieux satisfaction aux sentiments du cœur humain. Mais Leroux affirme en outre que, sans la famille, sans la patrie, et sans la propriété, les trois parties de l'âme languissent, et l'âme tout entière est menacée de mort. Sa vie n'a plus d'objet, plus rien qui l'alimente et la soutienne. Parfois on supprime en vain l'effet, la cause continue de subsister; mais ici le rapport est tel entre les deux, que, sans les effets, la cause n'a plus de raison d'être. Ils sont la manifestation de la vie de l'âme; or une vie qui cesse de se manifester, disparaît aussitôt. Il n'y a plus d'âme humaine, plus d'homme par conséquent, et plus d'humanité.

Cependant, si Leroux raffermit contre Fourier et contre les saint-simoniens ces grandes institutions qu'ils avaient quelque peu ébranlées, il en reconnaît les défauts, et voudrait y porter remède. On ne les a tant attaquées, que parce qu'elles paraissaient un obstacle au bien. Or, selon Leroux, tout le mal dont elles souffrent leur vient uniquement de l'égoïsme. La famille, surtout dans l'aristocratie, a été long-



temps un égoïsme à plusieurs, où l'on s'unissait pour faire prévaloir certains privilèges de naissance contre quiconque était né dans une autre classe, ou, comme on disait, n'était pas né. Mais l'homme ne doit pas être séparé, isolé des autres hommes par une famille où il serait comme enfermé et muré; et les familles ne doivent pas être hostiles les unes aux autres, ne faisant quelquefois alliance entre elles que pour mieux opprimer ce qui se trouve en dehors d'elles. De même les nations ont trop longtemps vécu de préjugés féroces, et dans des guerres presque continuelles, suspendues seulement d'une façon intermittente par des trêves, qui n'interrompent pas les haines. Doivent-elles rester toujours ainsi parquées dans leurs frontières, sans cesse occupées à des exercices militaires, et faisant de leur territoire comme un vaste champ de manœuvre? Enfin la propriété est devenue la richesse, c'est-à-dire le capital, fermé lui aussi, muré, comme une forteresse imprenable au travail, et qui, nouvelle Bastille des temps modernes, se dresse menaçante pour tous ceux qui n'y ont point accès. Voilà donc trois institutions, excellentes en elles-mêmes, nécessaires toutes trois, mais qui, pour avoir pris un caractère exclusif et agressif, ont été trois causes de maux. Propriété, patrie, famille même, ont opprimé l'homme; il est devenu l'esclave de préjugés attachés à chacune d'elles, et toutes trois ont envenimé et exaspéré son égoïsme propre, dont elles devaient au contraire le guérir. Le problème du mal, tel qu'il se pose dans les sociétés modernes, apparaît ainsi à P. Leroux. Leibniz n'avait vu que le mal de l'homme au physique et au moral, de l'homme abstrait, considéré individuellement. Mais le vrai mal, dont l'homme pâtit, est celui qui afflige toute l'humanité. La richesse, comme elle est comprise, sans générosité et souvent même sans justice, est un mal pour les pauvres, mais c'en est un aussi pour les riches, dont elle endurcit ou corrompt le cœur. Le patriotisme

farouche, échauffé par la haine de l'étranger plutôt que par l'amour de la patrie même, est un fléau qui menace de retomber sur qui en fait ainsi un instrument de guerre. La famille enfin, si propre à élargir l'âme et à la faire s'épanouir au dehors, l'a plus d'une fois rétrécie, au contraire, et étiolée. Mais qu'un souffle généreux pénètre ces trois institutions et les anime, qu'il en renverse les barrières étroites et y fasse circuler l'air extérieur, qu'un peu d'amour enfin les transforme et les dilate, elles deviendront ce qu'elles auraient dû toujours être, des points d'appui solides, inébranlables, pour une force capable de soulever le monde, des foyers d'où rayonneront partout la chaleur et la lumière.

La *charité*, que le christianisme prêche, ne peut-elle produire ces heureux effets ? P. Leroux ne le croit pas : cette vertu, toute chrétienne et théologale plutôt que vraiment humaine, ne saurait être le remède aux maux de l'humanité. « Aime Dieu, dit-elle, et ton prochain, comme toi-même. » La formule est spécieuse ; mais les trois termes qu'elle renferme restent isolés et sans lien entre eux. D'abord la religion défend à l'homme de s'aimer lui-même : lui, c'est l'ennemi qu'il doit haïr, au contraire, et même anéantir, afin de donner tout son amour à Dieu. Quant à son prochain, s'il l'aime, c'est aussi pour l'amour de Dieu. Jamais un chrétien fervent n'a aimé l'homme dans l'homme, ni l'humanité pour elle-même. C'est Dieu seul qu'il aime; toutefois, en vue de Dieu, il agit avec les créatures, comme s'il les aimait. Est-ce là cependant ce qu'elles veulent ? et ne demandent-elles pas un amour véritable, au lieu de ce semblant d'amour dont on leur fait l'aumône par charité ? Pour prendre un exemple, la Pauline, de Corneille, est une honnête femme qui n'aime peut-être pas son mari tout d'abord, ayant un autre amour au cœur, mais qui entend bien être aimée de lui, et pour elle-même, non pour l'amour de Dieu. Aussi de quel étonnement



douloureux elle accueille cette déclaration singulière de Polyeucte :

Je vous aime.
Beaucoup moins que mon Dieu,

Vainement ce parfait chrétien se hâte d'ajouter :

Mais bien plus que moi-même.

Cela ne suffit pas à amortir le coup que vient de recevoir Pauline : elle n'est plus la première, la seule, dans le cœur de son mari. Certes, pour prendre un autre exemple, une sœur de charité soigne avec un dévouement admirable ses pauvres malades ou ses enfants orphelins : remplacera-t-elle cependant auprès de ceux-ci la mère, et auprès des autres la famille avec ses soins tout aussi attentifs, tout aussi intelligents et certainement plus affectueux : une charité banale, indifféremment répandue sur tous, et qui forcément s'atténue pour chacun, ne vaut pas une affection qui se ramasse et concentre toutes ses forces sur une personne, et prodigue pour elle seule, sans compter, tous ses trésors. La charité prétendue des chrétiens se tourne uniquement vers Dieu ; le prochain pour eux n'est qu'une matière qui leur permet d'exercer leur charité propre. Ils vont au ciel sans lui, chacun pour son compte ; et ils laisseraient le prochain en route, s'il devait arrêter leur essor. Aiment-ils Dieu au moins, lorsqu'ils lui sacrifient ainsi tout le reste ? Non, car ils ne le connaissent pas, et ne peuvent, par conséquent, l'aimer lui-même et face à face. Dieu est l'infini, et l'homme est fini : quelle communication établir entre eux ? L'homme n'aime donc que soi, que son propre salut et son bonheur propre; ce triple amour, qui devait comprendre l'homme, le prochain et Dieu, se réduit à l'égoïsme, et ressemble à cette « charité bien ordonnée », qui commence par soi-même, et s'arrête là, sans aller plus loin.

Tout le mal vient, selon Leroux, de ce qu'on s'est mépris sur les vrais rapports de Dieu, de l'homme et de l'humanité. On se représente, à tort, un Dieu séparé du monde, et l'homme séparé de l'humanité ; et on juxtapose simplement ces trois termes, qui devraient être unis et harmonisés. Ce sont trois anneaux d'une chaine, et entre eux il y a, dit-il, comme une « concaténation ». D'abord l'homme est inséparable de l'humanité : en aimant son prochain, c'est encore lui qu'il aime, lui-même agrandi, ennobli, enfin la meilleure partie de lui. L'humanité est son propre objet, aussi nécessaire à chacun que l'aliment à son estomac et l'air à ses poumons. Qu'il ne craigne donc pas de l'aimer en elle-même, pour elle-même. Ce n'est pas Dieu qui s'en offensera ; car Dieu sait bien que, dans sa pure et sublime essence, il n'est pas accessible à l'homme directement, mais par un intermédiaire. La religion chrétienne l'avait compris, en plaçant entre lui et nous un Homme-Dieu, Jésus-Christ ; c'est par lui qu'on peut aimer Dieu, et c'est également en lui. A Jésus-Christ le philosophe substitue l'humanité : l'aimer en elle-même et pour elle-même, c'est encore la meilleure façon d'aimer Dieu. Telle est la charité vraie, à laquelle Leroux donne le nom de *solidarité ;* elle n'a plus les défauts de l'autre, mais, fidèle seulement au même principe, elle l'applique mieux. La religion chrétienne avait le tort d'abandonner ce monde en proie à l'égoïsme, comme si elle désespérait de la nature et de la vie ou de la réalité présente ; toute la charité ou tout l'amour dont l'homme est capable, elle le réservait pour le ciel. La philosophie devrait organiser sur cette terre même la charité, en lui donnant un objet près d'elle, faire ainsi de la société humaine une grande Église, qui dépasse les bornes de l'ancienne, et hors de laquelle il n'y aura plus rien, parce qu'elle embrassera enfin dans une même maternelle étreinte tous les enfants des hommes.



4. Le présent solidaire du passé et de l'avenir. — Ce n'est point là un système philosophique sans aucun fondement réel. P. Leroux insiste sur le rapport fondamental qui unit chaque homme avec toute l'humanité. « Le *moi* humain reflète le *non-moi*, et réciproquement le *non-moi* reflète le *moi ;* » notre visage n'est connu de nous que reflété dans une glace, et c'est de même dans l'âme d'autrui que nous prenons connaissance de notre âme propre. Ou bien encore, si l'on ôtait à l'homme ce qu'il tient de ses semblables, « au lieu de ce magnifique vêtement de son esprit dont il se pare et qu'il croit à lui, il resterait nu comme le geai de la fable. » Ce ne sont là, sans doute, que des comparaisons. Pourtant les économistes demandent parfois ce qui resterait à chacun, si on lui retirait tout ce qu'il doit aux autres hommes, et qu'il serait incapable de se procurer tout seul ; et ils lui ôtent tous les mets de sa table et sa table elle-même, ils lui ôtent ses vêtements, ils lui ôtent sa maison, et ils le laissent dépouillé de tout, mourant de faim et de froid, dans une absolue impuissance de vivre. Ainsi fait Leroux au moral. Il enlève à chaque personne toutes les idées qu'elle a reçues de ses semblables, tous les objets de ses affections, et par là toutes ses affections elles-mêmes, il laisse enfin son âme aussi vide que tout à l'heure son corps était nu, il la réduit à ne plus vivre, faute de ces aliments qui lui donnent et la vigueur et la vie. « L'orgueilleux civilisé croit savoir et sentir par lui-même. Insensé ! il n'a de connaissance et de sentiment que par l'humanité et pour l'humanité. »

Par là, par cette « pénétration mutuelle » de tous et de chacun, se trouvent résolus plusieurs problèmes qui si longtemps ont occupé les philosophes. C'est d'abord le problème du *sujet* et de l'*objet*, que les modernes ont posé d'une façon presque insoluble, faute de voir la connexion des deux termes, leur intime solidarité. Ils commencent, en effet, par

s'enfermer dans le sujet individuel, et se plaignent ensuite de n'en pouvoir plus sortir, comme si l'individu humain n'était pas une abstraction : la réalité, c'est l'humanité, à la fois sujet et objet, qui est à elle-même son propre objet. « Votre prochain, c'est vous-même ; car c'est votre objet, » dit P. Leroux, répétant comme Schopenhauer, par un besoin de plus en plus impérieux des temps nouveaux, une antique parole de l'Inde. Mais c'est aussi le problème des *universaux* au moyen âge qui reçoit par là une solution. Qu'est-ce, en effet, que l'humanité, sinon pour nous le plus sublime des universaux? Ce n'est pas un mot, et ce n'est pas non plus un être ni seulement une idée. C'est « un être idéal, composé d'une multitude d'êtres réels qui sont eux-mêmes l'humanité en germe ». Tel est bien le sens que prennent maintenant certaines idées générales : on a sans cesse à la bouche les mots de conscience nationale, d'âme nationale ; au delà des nations, on croit sentir comme une âme des races, par exemple l'âme slave ; que veut-on exprimer par là, sinon une unité morale, qui se fait si elle n'est déjà faite, qui sera parfaite un jour, et, en attendant, se cherche et se trouve plus qu'à demi, quelque chose enfin de réel et d'idéal tout ensemble, qui rattache les unes aux autres les générations, les familles, les personnes, par un lien intime de solidarité ?

Enfin le problème de la vie présente, passée et future, en un mot de la vie éternelle, que Platon avait si nettement posé, reparaît avec un air singulier de nouveauté. Nous avons préexisté, pensait ce philosophe ancien, dans un autre monde, d'où notre âme est tombée dans celui-ci. Oui, reprend Leroux, nous avons préexisté, mais dans ce monde-ci, et déjà comme êtres humains ; et c'est dans l'humanité encore que nous survivrons et revivrons. Ainsi Leroux étendait hardiment à tout le passé de l'humanité et à tout son avenir cette solidarité présente qui existe, selon lui, entre tous les hommes



d'une même génération? « Nous qui naissons, dit-il, nous sommes non seulement la suite et la postérité de ceux qui ont déjà vécu, mais au fond et réellement ces générations antérieures elles-mêmes. » Qu'importe, dira-t-on, si dans la vie future nous ne devons pas plus nous souvenir de notre vie présente, que dans celle-ci nous ne nous souvenons de nos existences antérieures? Mais, répond Leroux, vous confondez à tort la persistance de vos souvenirs et celle de votre personne. L'une peut fort bien subsister sans l'autre. Que reste-t-il de tant de choses passées? Les trois quarts s'oublient, et cela est heureux : on en aurait l'esprit surchargé, écrasé, et on ne pourrait faire un pas en avant. Le progrès a pour condition d'oublier. « Un enfant, parvenu à l'âge de marcher, a-t-il besoin de se rappeler tous les faux pas qu'il a faits au début? Quand nous parlons, est-il nécessaire que nous nous souvenions de notre premier bégaiement et de toutes les fautes de langage que nous avons commencé par faire ? » D'ailleurs, tout ce qu'on oublie n'est pas perdu pour cela; il se transforme et devient en nous habitude physique, intellectuelle ou morale, force nouvelle pour agir. L'âme ne laisse en chemin qu'un vain attirail qui l'embarrasserait dans sa marche; mais elle garde l'essentiel, pour aller plus légère et toute prête à l'action. Ainsi la nature même de la mémoire dans la vie présente peut nous expliquer le mystère de notre existence passée et à venir. Si l'on objecte enfin que parler ainsi de ce que l'homme a été, et de ce qu'il sera, c'est pure folie, songeons que le sage Jouffroy, lorsqu'il se posait le problème de la destinée humaine, ne manquait jamais de faire aussi cette double question : Qu'est-ce que l'homme était *avant* cette vie, et que deviendra-t-il *après?* Et maintenant voici que des penseurs, qui ne sont point suspects de métaphysique ni de théologie, reprennent, sous une forme positive, les mêmes questions encore. Ces visions fantastiques, vaporeuses, qui passaient comme des nuages au ciel devant

le regard rêveur d'un Platon, voici qu'un colosse de la science, Darwin, de sa main puissante et hardie, les a abattus sur la terre et leur a fait prendre corps dans toute la suite des générations, sous forme d'hérédité physique d'abord, puis intellectuelle et morale; si bien que ce n'est plus un mythe aujourd'hui, mais un dogme scientifique, ou peu s'en faut, que non seulement notre organisme n'est lui-même qu'un legs et un héritage du passé, mais tout ce qu'il entraîne avec lui d'instincts et d'appétits, de dispositions et d'aptitudes; nos pères revivent réellement en nous, et nous-mêmes à notre tour, prenons-y garde, nous revivrons aussi dans nos enfants.

*Connais-toi toi-même*, lisait-on jadis dans le temple de Delphes. P. Leroux s'empare de cette maxime, comme avait fait Socrate, pour combattre le matérialisme. Connais-toi bien, en effet, et ne t'arrête pas aux premières apparences; mais va hardiment jusqu'à l'invisible. Ce qu'il y a de corporel et de terrestre en toi n'est pas tout, et n'est même que la moindre partie de ton être; l'essentiel est l'âme, qu'on ne peut voir des yeux du corps, et qui est déjà du ciel. La science doit s'élever jusque-là, sinon elle reste toujours matérielle, quand même elle contemplerait les astres au plus haut des cieux. L'âme est quelque chose de supérieur encore, et cependant elle se trouve plus près de chacun de nous, comme la source toujours vive de nos sensations, de nos sentiments, de nos connaissances.

*Rien de trop*, lisait-on encore à Delphes, et cette seconde maxime aide P. Leroux à combattre un spiritualisme outré. Ne vise pas au delà du but, et ne va pas te perdre loin de ce monde dans la région des purs esprits. Ne prétends pas escalader l'Olympe et contempler Jupiter face à face: un mortel ne peut supporter son éclat, il en serait foudroyé et



anéanti. Demeure donc en ce monde, mais sans tenir pour cela ta tête courbée vers la terre, à la façon des animaux, et tes yeux attachés seulement aux choses qui se mangent et se boivent: regarde plutôt autour de toi les autres hommes, tes semblables, dont chacun est si proche de toi et si semblable à toi, qu'on dirait un autre toi-même; et n'arrête même pas tes regards au présent, mais étends-les au large et au loin, dans l'espace et dans le temps, sur toute l'humanité, sur son passé et son avenir. Ainsi tu trouveras devant toi la perspective de l'infini et le champ de l'idéal divin. Tu feras de la terre le ciel même, et de la vie présente une vie religieusement comprise et sanctifiée. La tâche de l'homme en ce monde est assez belle encore, sans qu'il ait besoin de porter son ambition au delà. Insensé celui qui se plaint qu'on y est à l'étroit et qu'on y étouffe: l'infini, au contraire, de toutes parts, s'y montre à perte de vue, d'abord l'infini de la pensée humaine, qui trouvera toujours à s'exercer, à s'accroître, à s'agrandir, et surtout l'infini de la souffrance humaine, qui toujours aussi aura besoin, pour la soulager, d'une bonne volonté et d'une charité également infinie. « Alexandre trouvait la terre trop petite pour le contenir. La terre est assez grande pour occuper des millions d'Alexandre, non pas à la conquérir d'une façon grossière, en la ravageant, mais à la connaître, à la féconder, à la perfectionner, à la civiliser, à la moraliser. »

---

## CHAPITRE V

# Jean Reynaud (1)

**(1806-1863)**

1. *Une belle âme* (p. 368). — 2. *Problème du mal* (p. 375). — 3. *Solution de la science* (p.379 ). — 4. *Solution de la métaphysique et de la théologie* (p. 383). — 5. *Conclusion* (p. 391).

1. Une belle ame. — Lyonnais de naissance, Jean Reynaud grandit en Lorraine, chez son tuteur, Merlin de Thionville. Il dut à cet homme de bien le sentiment vrai de la Révolution française, et plus tard il raconta sa vie, en exposant leurs idées communes sur l'organisation future de la démocratie. Reynaud, sorti le premier de l'École polytechnique, est envoyé comme ingénieur des mines en Corse. De là il suit avec une sympathie ardente la prédication saint-simonienne en France, et les Pères de la doctrine savent qu'ils peuvent compter sur lui. A la fin d'octobre 1830, au premier appel que lui adresse Enfantin, il demande aussitôt sa mise en disponibilité, bien résolu à accourir, quelle que sera la réponse du ministère. Cependant il aimait son île sauvage. « Je verserai des larmes, dit-il, quand mes montagnes disparaîtront derrière moi dans les vapeurs de la mer. Où la grandeur de Dieu paraît-elle plus imposante que dans le désert? N'est-ce pas en s'éloignant de la société que l'on

(1) H. Taine, *Rev. des Deux Mondes*. 1er août 1855 : — Th.-Henri Martin, *Vie future*, 1855 (1re édit.) et 1858 (2e édit.) ; — E. Caro, *Etudes morales sur le temps présent*, 1855, 1re partie, ch. I et II, et *l'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, 1864, ch. VIII ; J. Simon, *Religior naturelle*, 1856 ; — Henri Martin, *Jean Reynaud*, br., 1863 ; — E. Legouvé, *Jean Reynaud*, br., 1864.



parvient à la comprendre mieux? Jamais mon âme ne s'est élevée plus haut que lorsque, du sommet des montagnes, mon œil errant se promenait sur les contours de la Méditerranée. Adieu aux pasteurs ! Ils ont rompu le pain avec moi, et ils ont armé leurs longs fusils pour me protéger : je les aimais, ces gens simples, quoiqu'ils ne fussent pas mes frères ; mais adieu ! je pars pour toujours. Plus n'est besoin de poignard à la ceinture ni de l'habit des montagnes ; je rentre dans les villes. » Et il parle de la sombre tristesse que lui inspire la société qu'il va retrouver : « Je m'y sens gêné, mal à l'aise, chacun de mes gestes y heurte quelque chose, et rien de ce que je pense, de ce que je sens, n'y trouve d'écho. » N'importe : ses frères l'appellent, il obéit avec joie. « Adieu repos, aisance, amis, adieu tout! Vienne le travail, les privations, viennent les misères, les persécutions, s'il le faut. Au milieu de mes frères, le mal ne saura m'atteindre. »

C'est que de temps à autre, en Corse, lui revenaient à l'âme « ces dégoûts si amers, ces nausées de la vie, qu'il sentait si vivement avant de connaître la doctrine ; » et il songeait parfois, dans ces accès d'humeur noire, « à se faire tuer aventureusement sur les frontières, » sans doute pour la cause de l'indépendance italienne. Puis les sentiments religieux, qu'autrefois à Paris il ne comprenait pas encore chez les saint-simoniens, il les avait éprouvés vivement lui-même dans la solitude. « Je sens en moi comme un vide profond, comme un abîme ; j'ai besoin de le combler d'amour. » Reynaud avait donc bien la vocation, et la famille saint-simonienne lui apparaissait de loin avec le même genre d'attrait qu'a pour d'autres âmes la vie en commun des religieux dans un cloître. Il ne peut quitter la Corse qu'au mois de janvier 1831, et accourt se jeter dans les bras du Père Enfantin. Celui-ci le fait aussitôt prêcher : « Reynaud sera superbe, disait-il, aux lundi, vendredi et samedi ; il doit même être bientôt prêt pour les

dimanches. » Au mois de mai, on l'envoie en province, avec Leroux, porter la bonne parole à Lyon. Reynaud y fut « sublime ». L'hostilité était vive cependant : « Ici, écrivait-il, tout le monde est religieux, catholique ou protestant; aussi grande accumulation de passions haineuses contre nous; nous avions reçu une lettre menaçante d'un bataillon de braves citoyens. » On leur avait d'abord accordé une salle publique magnifique; mais le préfet la leur fit retirer. « Si nous avions une salle pour quatre ou cinq mille personnes, disait Reynaud, elle serait pleine. » Les deux apôtres excitent, en effet, une grande curiosité : « Il me faut voir Lyon pour le croire. C'est comme une maladie, c'est comme une peste. Je crois qu'à la halle on ne cause que saint-simonisme. Ce matin, en demandant mon chemin à deux braves gens, qui heureusement ne me connaissaient pas, j'ai attrapé une grande histoire sur les saint-simoniens, qui vont, comme Pierre l'Hermite, pour faire une croisade. »

Cependant Reynaud se plaint déjà qu'à Paris on ne pense guère à eux, on les abandonne à leurs propres forces, sans un mot amical, sans un encouragement. Il reproche aux Pères leur indifférence, « chose dure et cruelle, dit-il, qui déchire et verse en l'esprit des gorgées d'amertume. » De retour à Paris, les dissentiments ne tardent pas à éclater. Une première altercation a lieu entre Reynaud et Bazard, le 6 novembre 1831; cependant, le surlendemain, on les apaise. Mais dans les trois mémorables séances du 19, du 21 et du 27 novembre, Reynaud proteste contre Enfantin, dont Bazard s'est déjà séparé. Il accuse d'abord la doctrine, en général, « d'abolir toute la liberté humaine, d'enlever à l'homme sa dignité et sa conscience. » Puis, sans se laisser abuser par les bonnes intentions d'Enfantin, il regarde ses idées à l'égard des femmes « comme immorales, et par conséquent capables d'aggraver le sort d'un



grand nombre de ces malheureuses. » Et il en appelle là-dessus à la conscience féminine elle-même : « Enfantin croit que la femme viendra légitimer ce qu'il a le premier annoncé, et c'est pourquoi il marche la tête levée. Moi, j'ai foi que la femme lui écrasera la tête. » Autant que la réhabilitation de la chair, celle des intérêts matériels, de l'argent, lui paraît suspecte. « L'argent, dit-il, ne peut pas avoir de puissance morale. » Enfin la réalisation d'une société selon le cœur d'Enfantin ne donnerait, dit Reynaud, « qu'un monde de boue. » On ne laisse pas passer ses protestations sans réponse, et même, à la fin de la dernière séance, celle du 27 novembre, Enfantin se justifie si bien, « répandant à flots, autour de sa personne sacrée, la confiance et la vénération, » qu'un enthousiasme contagieux s'empare de l'assemblée : tout le monde s'embrasse, et Reynaud entraîné fait comme les autres, il se jette au cou du Père suprême. « Ce que je viens de voir et d'entendre, disait un témoin de la scène, me fait croire à des choses que je prenais pour des fictions. Il me semble avoir assisté au Discours sur la montagne. »

Toutefois la séparation était sans retour. La prédication de novembre 1831 à février 1832, la retraite à Ménilmontant en avril, le procès du mois d'août, confirment de plus en plus Reynaud dans son éloignement. Il s'était toujours défié d'un mysticisme exalté, et déjà dans une réunion antérieure, Rodrigues s'étant mis à prophétiser, demandant à chacun s'il n'était pas vrai que l'Esprit-Saint fût en lui, Reynaud lui avait répondu par des paroles d'incrédulité ; il dut d'ailleurs se rétracter aussitôt, pour mettre fin à une crise violente, où ces mots avaient jeté le malade. Mais cet accident avait rempli Reynaud d'affliction et d'inquiétude. En décembre 1832, Enfantin lui ayant adressé de sa prison de Sainte-Pélagie un dernier appel, il y répondit de façon à cou-

per court à toute correspondance. Il raillait, comme peu édifiant, cet appareil factice de la vie ouvrière que les saint-simoniens avaient étalé à Ménilmontant, puis ce « baptême du salaire », comme ils disaient, que bien d'autres reçoivent aussi, tous ceux qui ont besoin de travailler pour vivre ; mais ceux-là s'y soumettent « modestement et sans apparat. » Quant au « baptême de la prison, » que subissait en ce moment Enfantin, comme préparation, croyait-il, à un évangile nouveau, » Reynaud le juge sévèrement : « Je respecte trop, dit-il, la passion de Jésus-Christ, pour ne point éprouver du dégoût et de la douleur aux parodies et aux plagiats que vous en essayez. »

Au sortir du saint-simonisme, Reynaud se met d'abord à rédiger, avec Pierre Leroux et Hippolyte Carnot, la *Revue encyclopédique*. C'est là qu'il publie un morceau frappant sur l'*infinité des cieux*, où l'on trouve le germe de son grand livre de *Terre et ciel*. Puis, laissant cette revue, Reynaud et Leroux fondent ensemble, en 1838, une *Encyclopédie nouvelle*, pour renouveler au XIXe siècle la vaste entreprise de d'Alembert et Diderot en 1751. Bon nombre d'articles de Jean Reynaud ont été réunis en trois volumes, sous le titre d'*Etudes encyclopédiques*, et après sa mort publiés de nouveau en 1866-67. Les uns se rapportent à des savants et à la science elle-même : *Bonnet* en 1835, *Cuvier* en 1837, la *Paléontologie* en 1845, et une *Théorie de la terre* de 1854 à 1858. D'autres articles sont à la fois philosophiques et religieux, avec prédominance de la philosophie cependant : *Condorcet* en 1838, *Pascal* et *Saint-Paul* en 1844 et 1845. D'autres enfin ont pour objet l'histoire des religions : ce sont *Zoroastre* et *Origène* en 1841, et surtout le *Druidisme* en 1847 ; en 1866 paraît de lui tout un volume qui développe les mêmes idées sous ce titre : *Esprit de la Gaule*.

En 1848, après la révolution de février, Hippolyte Carnot,



ministre de l'instruction publique, se souvient de Jean Reynaud, et le choisit comme sous-secrétaire d'État. Ces deux hommes, faits pour s'entendre, projetaient bien des réformes dans l'enseignement supérieur, secondaire ou primaire. Ils n'eurent le temps de rien réaliser. A la chute de ce ministère, Reynaud passe au conseil d'État ; puis l'ancien ingénieur est chargé d'un cours à l'École des mines jusqu'en 1852. Enfin il donne au public en 1854 son œuvre capitale, le beau livre de *Terre et Ciel*. Tous les philosophes l'attaquent à l'envi, et un concile d'évêques le condamne à Périgueux en 1857. Reynaud répond l'année suivante, puis se contente de remanier à plusieurs reprises la forme de son ouvrage, sans rien changer au fond. En 1864 paraît la quatrième édition, avec cette simple phrase : « A ma mère, je dédie cette édition, moins imparfaite que les précédentes, d'un livre qu'elle a aimé. » Il écrit aussi, pour le *Magasin pittoresque* de son ami Édouard Charton, des études fort intéressantes, qui forment en 1866 un volume de *Lectures variées*. Il meurt en 1863 : « Sa dernière joie, dit Henri Martin, fut la nouvelle du succès complet de l'opinion libérale et démocratique dans les élections de Paris. »

La mort ne l'effraya pas, car il croyait profondément à l'immortalité de l'âme, et presque à son éternité. En 1861, reprenant un article de 1841 sur Zoroastre, il le dédiait en ces termes à Eugène Burnouf, mort depuis 1852 : « Ce n'est pas à votre mémoire, c'est à votre personne même, toujours vivante, quoique éloignée de nous par le trépas, que je dédie ce livre. » Et, se souvenant de la « généreuse philologie » de ce maître, et de son goût pour la théologie comparée, il ajoutait : « Toutes les religions, nous le disions souvent ensemble, participent de la même lumière, et, en s'éclairant l'une l'autre, elles font naître en nous la confiance et la sérénité. » Son âme aimante, pleine du sentiment de la jus-

tice et de la bonté de Dieu, repoussait le dogme funeste de l'enfer, que n'implique pas du tout, quoi qu'on dise, l'esprit du christianisme. Il le déclarait bien haut, en adressant à son ami Charton une étude sur saint Paul : « Le sentiment de la justice et de la bonté de Dieu a toujours fait battre nos cœurs à l'unisson. Il nous a toujours semblé, dès le temps des heureuses conversations de notre jeunesse, que c'était d'après le caractère de ce sublime modèle que nous devions chercher à former notre propre caractère, et que nous ne pouvions nous intéresser convenablement à tous les hommes en présence d'un Dieu précipitant ceux qui l'ont offensé dans les tourments éternels... Puissé-je contribuer à ouvrir l'avenir à un idéal meilleur et à fortifier dans les âmes la religion de charité ! » Il croyait à une autre vie pour chacun, avant comme après la vie présente, et se faisait à lui-même l'application de cette singulière croyance. « Pour moi, dit-il, à M. Chauffour-Kestner, lorsque je pense à tout ce que j'ai eu à supporter de peines et de douleurs dès mon enfance, l'ayant nécessairement mérité par ma conduite dans une existence précédente, car de Dieu ne saurait découler nulle rigueur gratuite, je ne puis douter que je ne sois arrivé sur la terre déjà chargé de grandes fautes..... Pour savoir par où j'avais alors failli, je n'ai qu'à faire la revue de toutes les inclinations désordonnées qui ont commencé à se témoigner en moi dès mes premières années, et contre lesquelles j'ai dû lutter pour commettre ici-bas le moins de mal possible. » Il a donc réglé sa conduite de façon, dit-il, à « garantir sa vie future des conséquences que sa vie passée lui fait endurer aujourd'hui. » Ainsi parle ce philosophe avec une candeur qui fait aussi le charme de certaines œuvres de Figuier et de Flammarion, favorables tous deux aux mêmes idées ; candeur qui lui gagna la tendre amitié de Legouvé, et surtout, le druidisme aidant, celle de Henri Martin.



2. Problème du mal. — La philosophie, pour Jean Reynaud, est quelque chose de plus que la science et que la théologie même : c'est, au sens le plus large du mot, la religion. Or la religion donne une réponse au problème du mal : c'est là son principal office, comme celui de la science est de découvrir les lois de la nature, et celui de la morale est de faire pratiquer le bien. Le mal est le problème philosophique et religieux par excellence ; à ce double titre, il préoccupe par-dessus tout Reynaud. Le mal est d'abord un fait, l'expérience de chacun ne le constate que trop douloureusement ; mais c'est de plus un fait nécessaire, qui dépend de certaines lois naturelles, et Reynaud le démontre en s'aidant de la science. On peut chercher un remède, et même à demi le trouver. On peut aussi, bien que ce soit plus ambitieux, remonter jusqu'à la cause, j'entends la cause métaphysique, et, au besoin, mystique. Le mal est pour certains esprits une énigme qui les irrite encore plus qu'elle ne les afflige, et dont ils voudraient avoir au moins le mot ; d'ailleurs, ne faut-il pas connaître la cause entière d'un mal, pour en obtenir la parfaite guérison ? Reynaud, qui est un philosophe doublé d'un savant et aussi d'un théologien, ne recule devant aucune difficulté du problème. Il ne se contente pas de considérer l'homme seulement, comme ferait un moraliste et un psychologue ; il étend ses regards, bien au delà de l'homme, sur toute la nature, et, au delà de la nature même, il ose les élever jusqu'au surnaturel, c'est-à-dire jusqu'à Dieu. Parfois il parle comme un naturaliste, un physicien, un astronome ; parfois aussi comme un Père de l'Église, comme un voyant et un illuminé.

Reynaud n'a plus les illusions naïves de Bernardin de Saint-Pierre, par exemple, qui voyait partout dans la nature des harmonies providentielles. Au contraire, il trouve prodigieux que l'espèce humaine réussisse à se maintenir, et, bien

plus, à améliorer son sort, au milieu de tant de forces hostiles. Que d'obstacles, en effet, n'a-t-il pas fallu vaincre ? D'abord les lois de la pesanteur, qui courbaient la tête de l'homme vers la terre, comme celle des animaux ; puis la distance entre des contrées qui avaient tout intérêt à échanger leurs productions ; puis les océans et les montagnes, autres barrières qui sont demeurées si longtemps infranchissables ; puis la rareté des choses utiles à la vie, et ces inégalités de température qui rendent tant de régions inhabitables et le séjour des autres si dangereux en certaines saisons. Tous ces inconvénients tiennent à des nécessités astronomiques et cosmologiques, qu'on ne peut pas changer. Il y a donc désaccord, bien plutôt qu'harmonie, entre la nature et les premiers besoins de l'homme, bien loin qu'elle nous fournisse toutes les commodités et les agréments de la vie. Tout au plus dans ces heureux climats, où l'homme vivrait de rien, la nature, qui lui prodigue tout presque sans travail, a pu lui paraître bienfaisante. Ne suffit-il pas, pour vivre, d'un morceau de pain avec une poignée de cresson, ont dit les anciens sages ? et quel est le misérable à qui si peu de chose puisse manquer jamais? Mais cela manque fort bien, et à un trop grand nombre, dans nos villes modernes ; et d'ailleurs on ne s'en contenterait plus. Reynaud n'a donc pas tort de reconnaître les difficultés de l'existence pour l'homme sur cette terre, qu'il appelle ennemie.

Le mal toutefois est en partie vaincu par l'industrie de l'homme et par son énergie. Le genre humain trouve de quoi vivre, mais non pas en vertu des bonnes dispositions ou des bonnes intentions de la nature : les prétendus bienfaits de celle-ci, c'est par force qu'il les lui arrache ; le peu de bien-être que l'homme est parvenu à se procurer, il le doit à son labeur opiniâtre, et non pas à la libéralité de personne, et c'est presque entièrement son œuvre propre. Même lorsque



les agents naturels paraissent le servir, c'est parce que l'homme en a longtemps étudié les effets, afin de prendre connaissance et de tirer parti de leurs lois. Mais son expérience ou sa science, qui lui permettent de les utiliser, sont du travail encore ; et, pour être un travail de réflexion et d'observation, il n'est pas moins méritoire que celui de ses mains ou de ses bras. Non, la nature ne met pas d'elle-même quelques-unes de ses forces au service de l'homme ; c'est lui qui a su les enrôler, malgré elle, et, comme dit Reynaud, aux dépens de l'ennemi. Le progrès industriel et scientifique est le premier remède qu'on a trouvé au mal qui vient de la nature.

Le mal subsiste toujours cependant, au moins sous les deux formes de la souffrance et de la mort. La souffrance fait partie intégrante du travail même ; travailler, c'est toujours souffrir, ou, si peu que ce soit, peiner. Fourier est un rêveur, quand il ne parle que de travail *attrayant*. Tout au plus Reynaud ose entrevoir un jour encore lointain, où les progrès des sciences auront élevé tous ceux qui travaillent à la dignité d'artistes ou de directeurs intelligents des forces de la nature. Il se les représente, ces travailleurs de l'avenir, non plus comme des hommes de peine, mais comme des surveillants qui n'ont qu'à guider, dans les champs et dans les ateliers, la nature agissant sous leurs ordres comme une aveugle et gigantesque esclave. N'importe : l'homme sentira toujours peser sur lui la malédiction biblique : « Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front » ; et son visage, d'abord courbé vers la terre, a beau se relever maintenant, les sourcils, qui empêchent cette sueur de ruisseler sur son front jusque dans ses yeux, sont toujours là comme une marque indélébile de sa dure condition : il est condamné sur cette terre aux travaux forcés, et condamné à perpétuité.

Mais, lors même que l'homme en ce monde aurait trouvé le secret de n'avoir plus le front baigné de sueur, il versera

toujours des larmes. Une autre peine que celle du travail, et plus terrible, l'attend, et c'est la mort, non pas tant pour lui, mais pour les siens, pour ses parents, pour ses amis, pour tous ceux qu'il aime. Le besoin d'aimer est insatiable et infini ; il ne peut souffrir d'être resserré dans les étroites limites de la vie humaine. Que deviennent nos amitiés, dit Reynaud, si la mort ne nous permet de les nouer que pour un temps ? et si elle se joue, avec une ironie cruelle, de nos affections les plus saintes, lorsque, oubliant la misère de notre condition présente, nous avons l'imprudence de ne pas les arrêter dans leur essor ? Voilà le mal véritable, et qu'on ne pourra jamais guérir. Et, qu'on ne s'y trompe pas, ce que Reynaud fait entendre devant la mort, c'est la protestation du cœur humain, au nom de ses plus chères tendresses, et non le cri d'horreur et d'épouvante toute physique de l'être qui voudrait vivre encore. Reynaud ne pardonne pas aux philosophes du XVIIIe siècle, et notamment à Condorcet, de prendre trop facilement leur parti de cette redoutable éventualité. Si la vie terrestre est notre seul domaine, si la mort est une borne que notre espérance n'ait pas le droit de franchir, quelle dérision, dit-il, de vouloir embellir la vie ! Plus elle sera douce, et plus dure en sera la privation. Il voudrait triompher de cette terreur du trépas, à force de croyances sereines : si seulement mourir était pour les pauvres humains comme s'endormir, mais s'endormir en Dieu, du sommeil d'un enfant dans les bras maternels, avec la certitude de rouvrir le lendemain les yeux à la lumière !

Le mal ne doit pourtant pas rester sans remède. Les découvertes de la science n'y remédient qu'à demi : le progrès de certaines idées scientifiques et surtout celui des croyances nous montrera la vraie cause du mal, au lieu d'en atténuer seulement les effets, et pourra ainsi entièrement le guérir.



3. Solution de la science. — Reynaud a sa façon d'être partisan du progrès, et ce n'est point, on le verra, celle de Leroux et de Saint-Simon. Comme eux, il se rattache à Condorcet, et renoue plus haut encore la chaîne de la tradition, jusqu'aux premiers savants et philosophes des temps modernes. L'idée de l'infini surtout lui paraît une condition de l'idée du progrès. Comment aurait-on osé, en effet, se mettre en mouvement, tandis qu'on se croyait à l'étroit dans un petit monde fermé, et qu'on ne sentait pas devant soi l'infinité de l'espace et du temps ? Les anciens, à qui cet élargissement dans la vue des choses a manqué, n'ont pas eu davantage l'idée du progrès. Mais, lorsque l'univers apparut enfin « dans sa haute et pleine majesté », l'homme, si petit en comparaison, eut conscience de sa propre grandeur, puisque, par la pensée au moins, il était capable de l'embrasser. L'astronomie surtout, qui dès le XVIe siècle élargit au delà de toute limite le ciel du moyen âge et de l'antiquité, met l'imagination à l'aise pour concevoir toujours du nouveau et autour de soi et devant soi. Cette science a véritablement inauguré pour l'esprit humain une ère nouvelle, que domine et dirige l'idée du progrès.

C'est la même idée, que nous retrouvons dans les sciences naturelles, et Reynaud, qui est aussi un naturaliste, s'en souvient, pour donner à sa doctrine un fondement positif. Partout dans la nature il reconnaît la continuité d'un développement régulier, qui remplace « l'artifice des créations incohérentes », où se complaisaient les savants d'autrefois ; partout ce ne sont que « lentes et méthodiques opérations »; ce ne sont même, il le dit comme Darwin, que transformations et évolutions. Et il ne pense pas diminuer par là le pouvoir créateur. N'est-il pas plus digne de Dieu, que les continents, par exemple, se soient soulevés au-dessus des mers, non par un coup de théâtre, mais graduellement et selon les principes de la géologie ? et que la hiérarchie ani-

male, au lieu de faire « explosion » en quelques heures dans sa totalité, se soit composée et diversifiée peu à peu, pendant la longue suite des âges ? On peut même parler de singes « avant-coureurs de l'homme » ; et, si l'on découvre un jour la première apparition de celui-ci dans l'animalité, Reynaud ne pense pas que sa grandeur ait à en souffrir. Quelques analogies de plus ou de moins entre l'homme et le règne animal ne sont pas pour dégrader l'homme : on sait déjà tout ce qui, dans sa naissance et dans sa mort, dans sa vie même, dans ses sensations et ses passions, le rend déjà si semblable aux animaux, et l'idée ne vient pas cependant de le confondre avec eux.

Mais ce ne sont pas seulement les sciences naturelles qui témoignent en faveur du progrès, c'est surtout l'histoire de l'humanité. Reynaud, selon le goût de ses contemporains, divise toute cette histoire en trois grandes périodes : antiquité, moyen âge, temps modernes. L'optimisme prétendu des anciens ne lui en impose pas. Ces païens, qui personnifient les forces naturelles pour les adorer, ne sont pas toujours aussi joyeux qu'ils en ont l'air. On vante trop la divine sérénité des Grecs, par exemple, qui faisaient de leur vie une fête continuelle, qui croyaient à la bonté de la nature et s'enivraient de sa beauté. Notre philosophe démêle fort bien sous ces apparences un fond incurable de pessimisme. Parmi leurs poètes et leurs philosophes, en effet, combien y en a-t-il qui ont foi dans le progrès des hommes et des sociétés humaines ? Au contraire, selon la plupart, tout va de mal en pis : le présent leur paraît méprisable, ils désespèrent de l'avenir, et leur besoin d'un état meilleur ne se satisfait quelque peu que par la vision d'un passé chimérique et dont on s'éloigne de plus en plus. La nature, unique objet de leur culte, n'est peut-être pas une si bonne conseillère : elle ressemble plutôt à ces séduisantes sirènes, qui arrêtent le



navigateur dans sa course, et le retiennent échoué sur des rochers. Elle enseigne l'immobilité plutôt que le progrès. Puis cette religion païenne fait au mauvais principe, c'est-à-dire au mal, sa part dans l'œuvre de ce monde. L'affreux serpent des mythes aryens tient trop de place dans la nature ; divinisé presque à l'égal du bien, on sent toujours qu'il est là, qu'il rampe et infecte tout de son poison. Au moins les Hébreux eurent-ils une idée de génie, lorsqu'ils firent de l'homme son complice volontaire : le mal venant de notre faute, Dieu se trouve en partie justifié.

L'humanité, pendant la période du moyen âge, n'a plus cette adoration de la nature : elle se détourne au contraire de celle-ci, et ne veut voir que l'esprit. Elle maudit la matière et la redoute comme une tentatrice de péché, dont toutes les œuvres sont mauvaises : la matière pour elle, c'est Satan, c'est le mal. L'âme humaine croit ainsi se réconcilier avec Dieu et obtenir ses faveurs, en lui sacrifiant tout ce qui est matériel et charnel. Elle est de plus en plus pessimiste à l'égard de la nature ; mais elle a foi pour l'homme dans un état meilleur, qu'elle a tort seulement de placer hors de ce monde, hors de toutes les conditions de la vie humaine, hors de l'humanité. Aussi n'est-ce là qu'un demi-progrès, pour l'âme seule, pour l'âme sans le corps, et se détachant de lui et renonçant à lui. Mais on manque ainsi le but, qui est la perfection de l'humanité, corps et âme tout ensemble. Pourtant la condition humaine est assez misérable pour qu'on ait bien le droit de l'améliorer par tous moyens, matériels aussi bien que spirituels, c'est-à-dire aussi par l'industrie et la science. Par exemple, ne vaut-il pas mieux combattre de toutes ses forces la pauvreté, que de l'embrasser avec amour et de l'épouser ? Que signifie ce mariage mystique, et contre nature, d'un ascète chrétien avec la pauvreté ? Pourquoi mettre cette dernière, comme une vertu, sur le trône, et à la place d'honneur ? Elle devrait être

chassée plutôt et disparaître de ce monde, non pas tant à cause de la souffrance physique que de l'abrutissement où souvent elle mène. Puisqu'elle est pour la plupart des hommes un obstacle au salut, c'est-à-dire au perfectionnement intellectuel et moral, on doit lui jeter l'anathème. Reynaud tient ici le langage d'un saint-simonien : non seulement il ne croit pas nécessaire que le corps soit gêné pour que l'âme tende au ciel ; mais la sérénité physique lui paraît une des conditions de la plénitude de l'essor spirituel. « Les moines sont morts, ajoute-t-il ; les jardins fleurissent sur leurs cimetières, et le bruit des machines qui, jour et nuit, vomissent la richesse sur la terre, remplit les antiques demeures où ils s'efforcèrent si longtemps de convier les hommes aux austérités funestes de la pénitence. »

Une formule de l'*Imitation* caractérise l'esprit de tout le moyen âge : *Rejice transitoria, et quære æterna*, Rejetez ce qui passe, et cherchez ce qui dure éternellement. L'antiquité aurait dit au contraire : Recherchez ce qui passe, car c'est là toute la réalité ; c'est la nature et c'est la vie, *quære transitoria*. Mais Reynaud combine ainsi les deux formules à l'usage de son temps : Faites, de ce qui passe, le chemin de ce qui ne passe pas, *transitoriis quære æterna*. N'aimez que la terre, disait le paganisme, bornant là tout l'horizon de l'homme. Prenez en haine cette terre, répondait le christianisme, et n'aimez que le ciel. Reynaud ajoute : aimez l'une et l'autre, c'est-à-dire et la terre et le ciel, et surtout l'une pour l'autre, l'une en vue de l'autre. L'antiquité n'adorait que la nature ; le moyen âge réservait pour le surnaturel toutes ses adorations : ce sont là deux excès presque également mauvais. Reynaud ne veut pas toutefois que notre temps réhabilite la chair, et qu'il en fasse l'égale de l'esprit ; mais il la respecte comme le digne instrument ou organe de l'esprit. Que l'industrie et ses œuvres soient seulement subordonnées à des



fins morales, et le moyen alors de ne pas les reconnaître bonnes, bien que d'une bonté inférieure ? Dans la nature, ce n'est pas seulement la nature qu'il aime, c'est Dieu. La beauté rayonnante du soleil en plein jour lui plaît moins, dit-il, que la sublimité mystérieuse d'une nuit remplie d'étoiles : celles-ci donnent assez de clarté pour permettre à la raison de se conduire, et laissent cependant assez d'obscurité pour favoriser et excuser toutes les rêveries d'une imagination aventureuse. Ou bien encore Reynaud préfère, en marcheur intrépide qu'il était, à la plaine les hautes montagnes avec leurs pics perdus dans les nuages, « comme autant de signaux qui s'élèvent de terre pour enseigner aux hommes le chemin des cieux ».

4. Solution de la métaphysique et de la théologie. — Reynaud avait déjà dépassé de beaucoup le point de vue de Pierre Leroux : au lieu de borner à l'homme ou à l'humanité ses regards, il se complaît dans de vastes aperçus sur l'histoire de toutes les espèces vivantes, et celle de notre globe, et celle des astres même ; il s'enchante des perspectives grandioses qu'ouvre devant lui la science de l'univers. Mais cela ne lui suffit pas encore : il ose quitter ce monde, qui ne lui paraît pas fournir une assez bonne explication du mal ni un assez bon remède, et le savant cède la parole au métaphysicien et au théologien. Pourquoi la souffrance, en effet, et pourquoi la mort ? Dire que l'homme a mérité de souffrir et de mourir, et qu'il expie par là ses fautes, c'est une réponse qui ne satisfait guère : car le châtiment paraît hors de proportion avec les fautes connues. Tous aussi naissent-ils donc également criminels, ou ne le deviennent-ils pas plus ou moins avec l'âge ? L'innocence est, ce semble, le premier état de la créature humaine, lorsqu'elle arrive en ce monde. Or des enfants souffrent aussi ; des enfants meurent ; et même

(ce qui est parfois un grand mal) des enfants naissent, par le fait d'un libertin, violateur de toutes les lois divines ou humaines, et Dieu se prête complaisamment à ces naissances criminelles, il s'en fait le complice ; et voilà de pauvres êtres, nés dans les pires conditions, qui maudiront peut-être un jour ce Dieu dont ils n'entendront prononcer le nom que pour apprendre à le blasphémer. Qu'ont-ils fait, ces enfants, pour être ainsi jetés dans la vie ? Se sont-ils donc rendus coupables dans une existence antérieure ? La question au moins demeure ouverte, et Reynaud s'ingénie à montrer qu'elle nous intéresse tout autant que celle de notre existence future.

Il y a là, selon lui, une sorte de symétrie : le passé fait équilibre à l'avenir, et le présent n'est que le pivot entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore. Il voudrait que l'âme portât ses regards sur les mystères qui précèdent le berceau, comme elle le fait sur ceux qui suivent la tombe. Qui l'arrête, en effet ? C'est à l'aveugle océan que Dieu a dit : « Tu n'iras pas plus loin, » mais non pas à l'esprit de l'homme : celui-ci bat sans cesse et dévore les rivages où on prétend l'enserrer, son flux monte toujours, et ce qui dans un temps était au-dessus de lui, dans un autre se trouve inondé par lui. Ainsi Reynaud ne recule pas devant l'idée de la préexistence : elle l'attire, au contraire, et le fascine. Nos âmes ne sont pas nouvelles ; ce sont, au contraire, de très anciennes âmes, qui, avant de naître, c'est-à-dire de s'éveiller en ce monde, dormaient dans la nuit. Mais cette nuit profonde n'était pas le néant ; elle ne nous apparaît ainsi que par une défaillance de nos souvenirs ; mais on y sent palpiter des mystères infinis. C'est ainsi qu'un philosophe ne craignait pas de sonder les abîmes de la préexistence, à la veille du jour où cette rêverie platonicienne allait reparaître avec éclat dans la science même sous le nom d'hérédité. Tous, depuis longtemps, nous aurions « pratiqué l'univers », selon



le mot des druides, et notre naissance ne serait qu'un des accidents de notre longue vie. Mais Reynaud continue les théologiens plutôt qu'il ne devance les savants ; et ce qu'il expose ressemble moins à des théories positives qu'à des visions apocalyptiques. La France, héritière de la Gaule, lui paraît appelée à compléter là-dessus l'œuvre religieuse de Rome, de la Grèce et de la Judée. A celle-ci on doit la doctrine d'un Dieu unique ; aux Pères grecs des premiers siècles de l'Église, celles de la Trinité et d'un médiateur entre l'homme et Dieu ; à Rome, enfin, l'établissement de la hiérarchie ecclésiastique et la réglementation du culte. La question de l'âme, de son origine et de sa destinée, demeure presque intacte, attendant un nouveau peuple, animé d'un autre esprit, pour s'en emparer. C'est le tour de la Gaule, ou plutôt de la France, de dire enfin son mot, d'autant plus que les druides autrefois ne croyaient pas moins fermement à la préexistence des âmes qu'à leur immortalité.

Cette doctrine de la préexistence n'est-elle pas, en effet, la meilleure solution du problème du mal ? Reynaud raisonne ici comme les théologiens. La terre est parfois comparée par eux à une sorte d'enfer. Soit ; mais on ne débute pas dans l'existence par l'enfer ; le premier qui jadis y fut précipité venait d'un autre monde, où il avait péché, et c'est ce qui a été cause de sa chute. La terre est comparée encore par les théologiens à une sorte de purgatoire ; mais le purgatoire même, qui est un enfer moins l'éternité, un enfer à temps, on n'y va qu'au sortir d'un autre monde, et pour expier les fautes qu'on y a commises. La justice (une justice terrible d'ailleurs) n'admet donc le purgatoire et l'enfer que comme seconds séjours, pour des âmes qui en ont connu un autre auparavant, et la vie qu'elles ont menée dans cet autre explique qu'elles soient tombées dans ces lieux d'expiation ou de punition. Pourquoi les mêmes idées ne s'appliqueraient-elles pas à notre

demeure terrestre ? C'est certainement un lieu de souffrance, c'est donc aussi un lieu d'épreuve, où les âmes humaines ne se trouvent reléguées que parce qu'elles viennent d'ailleurs. Mais, si l'on suppose, au contraire, que chacune de nos âmes sorte, pour ainsi dire, toute neuve des mains du créateur, et toute blanche d'innocence, comprendra-t-on qu'à peine née elle souffre, et qu'elle ne naisse que pour souffrir ? Rien n'est plus injurieux à la bonté divine, ni plus révoltant pour la conscience humaine.

Reynaud ne s'en tient, cependant, à aucune des précédentes théories, philosophiques ou religieuses. Il n'admet point que Dieu crée les âmes à mesure de la génération des corps, par une création particulière pour chacune. Il ne peut admettre davantage ni la préexistence matérielle et corporelle de Tertullien, l'âme étant pour ce théologien tout entière dans le sang transmis d'une génération à l'autre, ni la préexistence toute spirituelle d'Origène, les âmes étant condamnées selon celui-ci pour leurs péchés à la prison du corps. L'un et l'autre lui semblent trop exclusifs, celui-là matérialisant tout dans l'homme, et l'autre le spiritualisant à l'excès. En outre, ils se représentent trop l'humanité tout entière comme une seule créature, tantôt comme une même matière qui se diversifie et se renouvelle sans cesse, tantôt comme un même esprit qui subit toute sorte de transformations. Reynaud, qui diffère en cela de Leroux, et tient à marquer la différence, affranchit l'homme d'une solidarité trop étroite avec les autres hommes qui l'ont précédé : il craint, en absorbant chaque individu dans l'espèce, qui est ici l'humanité, de l'abîmer dans la nature, de le perdre en Dieu, et il ne le fait solidaire que de lui-même, de son passé propre, qui est reculé à l'infini dans des existences antérieures. L'homme ne porte plus le poids de toutes les fautes de l'humanité, ni même celle du premier père de la race humaine : c'est assez pour lui de porter le poids des



siennes seulement. C'est parce qu'il a péché, et qu'il est lui-même un coupable, qu'il vient prendre place dans la triste descendance d'Adam ; mais ce n'est point parce qu'il descend d'un criminel, qu'il se trouve lui-même malheureux. Et la faute que chacun a commise n'est peut-être pas si grave ; Reynaud se figure tous les hommes et Adam lui-même à l'origine, non pas dans un état de perfection, mais seulement d'innocence, « au pied de l'échelle, comme il dit, et non pas au sommet ». Et cet état fort imparfait n'est que l'ignorance du bien et du mal, et, par conséquent, l'impuissance de faire l'un ou l'autre. Félicitons-nous que l'homme en soit sorti, même par une faute, et qu'il ait ainsi commencé, à ses risques et périls, cette sublime ascension de l'humanité vers la lumière. — Quant à l'objection qu'on ne se souvient pas d'avoir existé antérieurement, Reynaud pense sans doute, comme Leroux, que nos souvenirs n'en subsistent pas moins, pour se transformer en tendances inconscientes et devenir ainsi partie intégrante de l'âme. Et puis la naissance, comme la mort, est un événement assez grave, qui nous fait l'effet d'un coup de massue, et nous étourdit pour un temps la mémoire : mais étourdir n'est pas anéantir. Patience, dit-il encore, nous ressemblons au voyageur qui gravit les premières pentes d'une montagne ; le moindre pli de terrain suffit pour lui cacher le chemin qu'il a suivi dans la plaine ; mais plus tard, aussitôt le sommet atteint, il découvrira tout l'itinéraire qu'il a parcouru. Ou encore, semblables à des fusées dans un feu d'artifice, nous marchons, « mais la lumière ne colore que notre voisinage, et le reste de notre chemin demeure perdu dans la nuit ». Enfin à ces comparaisons Reynaud ajoute des raisons morales : c'est une partie de notre châtiment que de perdre la mémoire de nos vies antérieures, comme ce sera une partie de notre récompense de nous souvenir de la vie présente, si elle a été bonne. — Quant à ces

belles âmes, qui ont comme la nostalgie du ciel, et, en attendant qu'elles y retournent, en font briller comme un reflet sur la terre, Reynaud y voit, non pas des coupables, qui ont été condamnés pour leurs fautes à cette triste résidence, mais plutôt des saints, qui, par charité, ont imploré de Dieu la faveur de descendre ici-bas, afin de partager les misères des hommes, et de passer parmi eux, certaines femmes surtout, comme des « natures essentiellement consolatrices et bienfaitrices ».

La vie future sollicite l'attention de Reynaud après ces vies antérieures. Il voudrait réformer à ce sujet les idées que nous a léguées le moyen âge. Celui-ci divisait en trois compartiments le séjour des âmes après la mort : le ciel, le purgatoire et l'enfer. Singulier ciel que celui où l'âme bienheureuse n'a plus rien à faire que de contempler Dieu, où toute vertu devient inutile, la foi, l'espérance, et jusqu'à la charité, puisqu'on ne ressent même pas de pitié pour ceux qui souffrent ailleurs ; où l'âme n'agit plus, ne vit plus, et jouit seulement de la béatitude dans une sorte d'inertie, de torpeur et de mort. Singulier purgatoire également, où les âmes coupables n'ont pas à s'amender elles-mêmes, puisque le temps de l'effort et du mérite est passé ; elles n'ont, pour ainsi dire, qu'à se laisser faire, à se laisser laver de leurs taches, comme une substance inerte, l'or, par exemple, est purifié par la vertu du feu. Enfin singulier enfer, où les damnés, que la mort a surpris dans le péché, sont en cet état pour toujours, sans que les peines ajoutées aux peines pendant l'éternité puissent compenser l'énormité des fautes commises par eux en cette courte vie. Reynaud montre combien ces étranges visions sont incompatibles avec les idées de changement et de progrès, qui sont inséparables de toute existence, et en particulier de la nôtre. D'abord l'enfer ne devrait subsister que pour ceux qui, par une hypothèse bien



improbable, voudraient eux-mêmes y demeurer, en s'enfonçant de plus en plus dans le crime. Leibniz avait dit déjà que seule une faute toujours renouvelée appelle un châtiment qui se renouvelle aussi toujours ; mais, si la faute cesse, pourquoi ne pas faire cesser aussi la peine ? Donc, à moins de ce cas tout à fait invraisemblable d'une faute éternelle, Reynaud supprime résolument l'enfer. Quant au purgatoire, n'existe-t-il pas suffisamment sur la terre, qui est bien une sorte de pénitencier, sans qu'il faille l'imaginer encore ailleurs ? Et Reynaud ne parle pas de cette terre seulement, mais de tant d'autres mondes habitables, où nous serons sans doute transportés, corps et âme, après cette vie terrestre. Ici apparaissent les deux idées qui lui étaient le plus chères peut-être, et qui lui ont valu le plus de railleries comme aussi le plus d'admirateurs enthousiastes. D'abord il ne sépare jamais une âme de son enveloppe corporelle ; en même temps il lui conserve, dans ses vies successives, des relations et des affections semblables à celles de la vie présente. Ensuite, pas plus qu'il ne conçoit d'esprit pur, il ne peut concevoir un ciel immatériel, qui serait un lieu des esprits, mais pas un séjour des corps. L'astronome ici vient en aide au théologien : il y a non pas un ciel, mais des cieux, une infinité de cieux, et ce sont les astres dont nous voyons un si grand nombre dispersés dans l'étendue céleste. Reynaud reprend une phrase de Képler, imitée déjà de saint Paul et des philosophes anciens : ce ciel que nous voyons est bien l'espace où nous vivons, où nous nous mouvons et où nous sommes, nous et tous les corps de l'univers, *hoc enim cœlum est, in quo vivimus et movemur et sumus, nos et omnia mundana corpora*. Notre vie présente peut donc être suivie de plusieurs vies futures, comme elle a été précédée sans doute de plus d'une vie antérieure, et l'ensemble de toutes ces existences forme une série de migrations dans

l'immensité du monde des étoiles. Le vrai ciel serait au terme de cette ascension des créatures humaines, d'astre en astre, se rapprochant toujours de la parfaite félicité. « Ainsi, disait déjà Leibniz, notre bonheur ne consistera jamais, et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer, et qui rendrait notre esprit stupide; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections. »

Au lieu des trois termes du moyen âge: le ciel, le purgatoire et l'enfer, Reynaud en propose deux seulement: *Terre et Ciel*. Et la terre même est comme une étape vers le ciel, qui lui-même se compose de nombreuses étapes du même genre, avant qu'on atteigne le dernier terme. Le système de Reynaud est une extension à l'infini, dans l'avenir et dans le passé, des conditions de la vie présente : nous sommes sûrs de demeurer toujours des hommes, soumis aux mêmes lois de transformation et de perfectionnement. La justice, telle que l'a conçue l'esprit humain sur cette terre, est transportée à tous les mondes possibles; elle s'impose, ainsi que l'humanité, à la théologie même. Celle-ci en est trop restée à son Dieu du moyen âge, un Dieu dont la juridiction conserve toute la brutalité et la cruauté de ce temps-là. L'homme, à l'heure qu'il est, a plus de clémence et de mansuétude au cœur que l'on n'en a attribué pendant longtemps à Dieu. On avait autrefois comme une image de l'enfer dans ces affreuses parades de tortures et de supplices, dans ces représailles sanglantes, où se complaisait une justice barbare; mais les hommes ont enfin banni de leurs codes ces horreurs, et elles continueraient de faire loi dans une autre monde! Si Bossuet a dit que Dieu lui-même trempe ses mains et les lave dans le sang des pécheurs, qu'il les insulte par des reproches mêlés de railleries, Bossuet a eu tort, et encore plus lorsqu'il ajoute : « Ne nous laissons pas aller à larmoyer sur cette vengeance ; les



misérables se sont jetés dans le mal: qu'ils y restent, et qu'ils n'espèrent plus! » Ces misérables, qu'on traite de la sorte, ce sont nos semblables et nos proches, un parent peut-être, un ami.

5. Conclusion. — Aussi quel ne fut pas l'étonnement douloureux de Reynaud, lorsque des évêques, des hommes de charité et de paix, réunis en concile, prirent si résolument contre lui la défense de l'enfer, et des peines éternelles qu'y subissent les damnés! Cette impitoyable dureté et ces violences de langage à l'égard des morts, et aussi des vivants, lui semblaient peu convenables dans la bouche de personnes parfaitement sûres de ce qu'elles prêchent. On paraît craindre qu'au fond cela ne soit pas vrai, on enfle et on grossit la voix, et on force le ton, comme pour s'affermir soi-même et au besoin s'endurcir dans de telles croyances. On voit bien que les appuis extérieurs manquent désormais à celles-ci, on ne se sent plus comme jadis soutenu, poussé en avant par l'opinion de tous, à commencer par les meilleurs ; les croyants sont de moins en moins nombreux maintenant à penser ainsi, et peuvent constater autour d'eux un malentendu déplorable entre tant d'hommes de bonne foi et les hommes de foi seulement: les uns, réflexion faite, ne peuvent plus accepter ce que les autres s'efforcent encore de croire. Ces derniers, inquiets de leur isolement, proclament d'autant plus haut leurs dogmes, que la tentation est plus forte partout de les repousser; et, par une sorte de point d'honneur, ils s'obstinent à offrir à la croyance des hommes justement les formules les plus inhumaines.

En même temps que les évêques s'assemblent pour condamner solennellement le livre de Jean Reynaud, les philosophes ne lui sont guère plus favorables. De tous les camps on l'attaque : non seulement les spiritualistes, continuateurs

de V. Cousin, tels que Jules Simon et Caro, dont la raison prudente s'étonne de ces descriptions de vies antérieures et de vies futures pour le corps aussi bien que pour l'âme ; mais d'autres encore, comme Th.-Henri Martin, qui invoque la tradition chrétienne, et Taine, qui se réclame de la méthode purement scientifique. Celui-ci reproche à Reynaud de sacrifier la philosophie à la religion, c'est-à-dire, selon lui, la science à une certaine théologie, celle du catholicisme. Celui-là proteste que le catholicisme ne lui sait aucun gré de ce sacrifice : au contraire, il se juge offensé par cette espèce de compromis qu'on lui propose, comme s'il avait besoin de se perfectionner, et qui prouve combien on le méconnaît et on le dénature. Reynaud est donc traité comme le sont de tout temps ceux qui s'efforcent, dit-il, « de rendre justice à la religion, sans immoler la philosophie sur son autel, et de faire l'apothéose de la philosophie, sans aller jusqu'à l'impiété ». Il ne peut se résoudre à n'être que rationaliste, si l'on entend la raison dans un sens trop étroit, et qu'on la prenne ainsi cependant pour la partie principale de l'âme. Il reconnaît dans l'âme, en dehors de la raison, jusqu'à trois autres puissances de certitude, qu'il n'hésite pas à appeler, comme les chrétiens, la foi, l'espérance et la charité. Seule la charité, ou l'amour, nous donne, selon lui, la certitude de l'existence de Dieu ; l'espérance nous donne celle de notre immortalité ; et la foi, chose assez inattendue, est la croyance à la réalité du monde extérieur. Cependant ces trois puissances ou vertus, si on ne suivait qu'elles, mèneraient droit au mysticisme, et Reynaud se pique trop de philosophie pour être un simple mystique. D'autre part, la raison, si on ne prenait qu'elle aussi pour guide, conduirait au scepticisme. A l'égard de Dieu, par exemple, son plus grand effort va seulement à établir qu'il est possible, rien de plus ; et l'objection que peut-être Dieu n'existe pas, dit Reynaud, d'accord en



cela avec Kant, ne paraîtra jamais un blasphème à la raison pure ; mais c'en est un, certainement, pour le cœur. Reynaud voudrait réunir ensemble ce qu'il appelle les quatre vertus ou puissances de l'âme, foi, espérance, charité, et avec elles la raison. Les premières donnent l'impulsion à l'âme et la poussent en avant : la raison prévient seulement leurs écarts, et les retient dans la voie droite. Elle pourrait les arrêter net, et maintenir l'âme immobile ; mais il vaut mieux qu'elle se laisse aller elle-même au mouvement des trois autres, contente de les diriger. Un mysticisme tempéré par la raison, c'est-à-dire par la philosophie et la science ; un esprit scientifique et philosophique, qui se prête de bonne grâce aux élans de l'âme religieuse et même à ses excursions dans le monde des étoiles, et qui, par ses avertissements discrets, tâche de la préserver de toute mésaventure par trop fâcheuse, voilà le système de Jean Reynaud. La raison sans doute est toujours là, qui gouverne l'âme : mais le principal ressort de toutes nos actions est dans la sensibilité et la volonté. « Aime Dieu », répète Reynaud avec la loi hébraïque ; elle ne dit pas, ni lui non plus : « Cherche-le. » Les forces de la raison lui paraissent insuffisantes pour remonter de la personne humaine à l'ineffable et divine personnalité ; il faut faire appel pour cela à toutes les forces du cœur. Mais, sitôt qu'un mouvement d'amour se déclare, on n'a plus que faire de la logique ni de la métaphysique : le problème est résolu. Reynaud commence et termine ainsi une méditation, d'ailleurs inachevée, sur Dieu : « Mon Dieu, je ne puis douter de votre existence, car je vous aime. »

---

## CHAPITRE VI

# Auguste Comte (1)

## (1798-1857)

1. *Auguste Comte* (p. 394). — 2. *Loi des trois états et division des six sciences* (p. 403). — 3. *Sociologie* (p. 409). — 4. *Religion de l'humanité* (p. 413). — 5. *Conclusion* (p. 419).

1. Auguste Comte. — Auguste Comte est né à Montpellier, le 19 janvier 1798, d'une famille catholique et royaliste. Mais il s'affranchit de bonne heure, vers treize ou quatorze ans, dit-il, de tout royalisme et de tout catholicisme. En 1815, à l'École polytechnique, il partage un moment les illusions de quelques jeunes gens sur la possibilité d'un empire libéral. Mais bientôt Napoléon est de nouveau renversé, et le gouvernement de la Restauration licencie l'École pour son libéralisme. Comte néglige de s'assurer, comme ses camarades, un avenir en France ; il espérait partir pour les États-Unis, où un général français, Bernard, proposait au Congrès de fonder une École polytechnique sur le modèle de la nôtre. « J'aimerais mieux, écrit Comte à son ami Valat, le 29 octobre 1816, vivre médiocrement en Amérique, que de nager dans l'opulence dans l'Anglo-Germano-Latino-Hispanico-Gaule. » Et encore: « Je t'embrasse en Washington et en Franklin. »

(1) Dr Robinet, *Notice sur l'œuvre et sur la vie d'Auguste Comte*, 1 vol., 1860 ; — E. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 1 vol., 1863 ; — *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat* (1815-1844), 1 vol., 1870 ; — *Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill* (1841-1846), 1 vol., 1877 ; — *Testament d'Auguste Comte* (pièces justificatives, prières quotidiennes, confessions annuelles, correspondance avec Mme de Vaux), 1 vol., 1884 ; — Gruber, S.-J., *Auguste Comte, sa vie et sa doctrine*, 1 vol., 1889, trad. Mazoyer.



Le projet n'a pas de suite. Auguste Comte alors complète son instruction scientifique de polytechnicien par l'étude des sciences morales et politiques. La société humaine l'intéresse déjà autant que le monde physique, et elle deviendra le principal objet de ses spéculations. En 1817, il lit encore Monge et Lagrange, mais il médite aussi Condorcet et Montesquieu. En 1818, il a rompu déjà avec le *Contrat social* de Rousseau. Cette doctrine lui paraît « entachée d'une idée radicalement fausse, celle de l'absolu. Il n'y a rien d'absolu dans ce monde, dit-il, tout est relatif... Les connaissances humaines vont croissant de siècle en siècle, et les institutions politiques de chaque époque d'un peuple doivent être relatives à l'état des lumières chez ce peuple à cette époque ». Donc la politique d'un siècle ne peut pas être celle du siècle précédent ; la politique du XVIIIe siècle, parce qu'elle convenait au XVIIIe, ne peut plus convenir au XIXe. Et il conseille à Valat de lire des ouvrages historiques, comme l'*Histoire d'Angleterre* de Hume, l'*Histoire de Charles-Quint* de Robertson. Plus tard, en 1824, il déclarera que de tous ses contemporains celui qui se rapproche le plus de lui est Guizot, à cause de la « positivité » qu'il sait mettre dans ses études d'histoire. Comte recommande aussi des livres d'économie politique, ceux de Smith et de Say. Mais surtout il s'attache, dès 1817, à Saint-Simon, et il reçoit pour toute sa vie la forte impression des idées de ce novateur.

Ses premiers écrits paraissent sous le nom de Saint-Simon, en juillet 1819 et surtout en avril 1820 : *Sommaire appréciation du passé moderne*. On y trouve déjà ses théories sur la marche de l'humanité ; mais lui-même préfère les dater de la publication suivante, en mai 1822 : *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. Ce travail paraît de nouveau, sous son nom cette fois, en avril 1824, avec le titre plus significatif de *Système de politique posi*

*tive*. Comte aimait à rappeler qu'il reçut à ce propos l'approbation et les encouragements de Carnot exilé à Magdebourg. Il faut bien comprendre d'ailleurs ce titre de *politique* : c'est déjà *philosophie positive* que Comte veut dire, comme il l'écrit à Gustave d'Eichthal ; mais il annonce par là que la tâche principale de la philosophie nouvelle sera la réorganisation de la société. Saint-Simon, cependant, fait ses réserves sur cette publication de son « élève » ; il déclare sans doute qu'elle sera pour le XIXe siècle ce qu'a été pour le siècle précédent le *Discours* de d'Alembert et de Diderot en tête de l'*Encyclopédie* ; mais la partie scientifique de sa propre doctrine est la seule qu'ait exposée Comte : il a totalement omis la partie sentimentale et religieuse. Une rupture éclate bientôt entre ces deux esprits, et l'élève oublie un peu trop tout ce qu'il doit à son maître ; il est vrai qu'à force de repenser de nouveau pour son compte les idées d'autrui, il les fait siennes, et s'imagine ensuite, de bonne foi, ne rien devoir à personne. Après la mort de Saint-Simon, Comte donne quelque temps des articles au *Producteur*, qui est la revue saint-simonienne : *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*, en novembre 1825 ; *Considérations sur le pouvoir spirituel*, en mars 1826. Mais il ne tarde pas à rompre avec les saint-simoniens eux-mêmes, et n'a que des sarcasmes pour leur « sentimentalisme » et cette « sorte d'incarnation de la Divinité en Saint-Simon ». « Il ne reste plus qu'à dire la nouvelle messe, écrit-il le 9 décembre 1828, et cela ne tardera pas. » Quant à lui, il s'est rejeté du côté des sciences, et s'y enfonce seize années durant, de 1822 à 1838, sans perdre de vue cependant l'étude de l'organisation sociale, à laquelle il doit revenir un jour ; mais auparavant une longue et forte préparation scientifique lui paraît nécessaire. Il va donc marcher seul désormais, et se frayer lui-même sa voie.



En avril 1826, il commence à Paris un enseignement oral, auquel assistent des hommes tels que Humboldt, Blainville et Poinsot ; Hippolyte Carnot y vient aussi, sur le conseil d'Enfantin lui-même ; puis Thiers et Mignet, etc. Mais un effort cérébral que Comte avait dû faire (quatre-vingts heures de méditation continue, disent ses disciples), afin de comprendre dans une seule vue d'ensemble toutes les sciences, amène chez lui une véritable crise de folie, le 17 mai 1826, dont il ne se remet qu'en avril 1827. Toutefois la guérison est réelle, et il se sert même de l'expérience acquise pendant sa maladie, pour un *examen du traité de Broussais sur l'irritation*, qu'il publie en août 1828. Il recommence donc l'exposition de son système, dans une série de leçons publiques, à partir du 4 janvier 1829, et il retrouve des auditeurs comme le mathématicien Fourier et le naturaliste Blainville, tous deux de l'Académie des sciences, comme les médecins et professeurs Broussais, Esquirol, chez qui il avait été en traitement lors de sa maladie, etc. Il expose une seconde fois la même doctrine, à l'Athénée, dès le 9 décembre 1829, devant un auditoire plus nombreux encore ; et c'est seulement après cette double exposition orale qu'il se met à écrire son *Cours de philosophie positive*. L'ouvrage a six volumes et comprend soixante leçons. Comte le dédie à ses « illustres amis », Fourier et Blainville, qui sont alors, dit-il, les deux maîtres de la science, l'un en cosmologie, l'autre en biologie ; et voici le titre des trois premiers volumes : *Philosophie mathématique* en 1830, *astronomique et physique* en 1835, *chimique et biologique* en 1838. Cette année enfin Auguste Comte, après une longue parenthèse qui n'était pas inutile, revient à sa science de prédilection, la *sociologie*, comme il l'appelle ; elle fait à elle seule l'objet des trois derniers volumes, c'est-à-dire la moitié de tout l'ouvrage. Voici les dates et les titres : *partie dogmatique de la philosophie sociale* en 1839, *partie histo-*

*rique* en 1840, enfin *complément de la philosophie sociale et conclusions* en 1842. Mais Comte n'a encore achevé par là que la première partie de son œuvre.

Après la « systématisation des idées », en effet, il tente, comme il dit, « celle des sentiments ». Le savant seul a parlé jusqu'alors; mais ce savant est aussi un homme qui connaît les besoins du cœur, qui est sensible à la poésie, à l'art, et surtout aux affections humaines. A partir de 1838, c'est-à-dire au moment où il se donne tout entier à la sociologie, il change son régime intellectuel : comme lectures, plus de livres scientifiques, mais seulement des poèmes, ou même des ouvrages de piété. Il consent, non sans peine, à faire une exception pour Stuart Mill, qui lui avait envoyé son *Système de logique*, et se déclarait aussi positiviste : encore ne le parcourt-il qu'à la faveur du répit que lui laisse, en 1843, l'achèvement de son *Cours de philosophie positive*, et avant de se remettre à l'œuvre qui doit le compléter. Mais il ne cesse pas de lire en italien Dante et Pétrarque, l'Arioste et le Tasse ; il lit les Espagnols, Calderon et Cervantes, et, parmi les Anglais, Milton et Shakspeare ; quant aux Allemands, « le fameux Schiller » ne lui paraît qu'un gauche imitateur du grand Shakspeare, et surtout il ne peut supporter « sa niaise sentimentalité métaphysique, réchauffée par l'influence de Rousseau ». Comte a peu de goût pour les littératures du Nord, et il conseille aux jeunes positivistes les poètes des langues méridionales. Mais il leur recommande surtout *l'Imitation de Jésus-Christ*, dont lui-même médite chaque matin quelques pages. Un empereur musulman le faisait bien jadis : pourquoi pas aussi un homme dégagé, comme lui, de tout christianisme ? Rien n'est plus efficace pour entretenir cette douce chaleur de l'âme, qui est le seul bienfait que Comte voudrait conserver de la religion. La musique n'est pas moins favorable à cette bonne santé du dedans ; et le philosophe, toujours par régime, mais aussi par



goût, allait régulièrement entendre « ses chers opéras italiens ».

Il en ressent d'autant plus le besoin qu'il n'est pas heureux dans ses affections privées. Comte a d'abord son petit roman de jeune homme (que veux-tu, écrit-il à Valat, « c'est notre âge, mon ami »), roman fort peu moral, on doit s'y attendre ; cela commence en 1817 avec une Italienne, de cinq ans au moins plus âgée que lui, mariée d'ailleurs à « une très bonne pâte de mari, » et déjà mère d'une petite fille de sept à huit ans « qu'il ne faut pas scandaliser ». La dame a bientôt un second enfant, dont Auguste Comte se croit naturellement le père ; aussi retarde-t-il, en galant homme, la rupture d'une liaison qui n'a plus pour lui le charme de la première heure. « Quant à mon amour, écrit-il à Valat, le 24 septembre 1819, tu sens qu'ayant déjà deux ans d'existence, il doit être bien caduc ; mais enfin l'amitié en tient lieu, et l'attachement que m'inspire ma fille, donne un caractère particulier à cette amitié-là... Je commence néanmoins, ajoute-t-il, à sentir ma liberté un peu gênée par l'assiduité à laquelle j'ai accoutumé mon amie, assiduité que je me crois, par conscience, par probité et par délicatesse, obligé de continuer, même depuis qu'elle ne m'est plus aussi agréable ». Le 6 septembre 1820, il fait encore une allusion discrète à ses « dépenses de ménage ». Il n'est pourtant pas riche, et a besoin de travailler pour vivre, mais il continue de prendre sur son temps et sur sa bourse, pour donner quelque chose à ces nouveaux devoirs, par fidélité à l'enfant encore plus qu'à la mère. Une lacune de quatre ans dans sa correspondance nous fait perdre la trace de cette première « initiation » sentimentale, et lui-même paraît l'avoir oubliée lorsqu'à la fin de 1824, il annonce à Valat son prochain mariage avec une jeune Parisienne « fort spirituelle, fort aimable et jolie », sans autre dot que « son bon cœur, ses grâces, son esprit d'une trempe peu commune, son

amabilité, son heureux caractère et ses bonnes habitudes, » et il n'a pas tout dit encore : « je t'en parlerai plus amplement une autre fois. » Le 19 février 1825, il épouse donc Mlle Caroline Massin, au civil seulement d'abord. Il est heureux. Dès le 16 novembre, cependant, son ami reçoit de singulières confidences, que Comte regrette et rétracte d'ailleurs presque aussitôt, le 27 : « Je ne souhaite pas, disait-il, à mon plus cruel ennemi un pareil bonheur. » Sans doute ses besoins intellectuels sont pleinement satisfaits ; mais ceux de son cœur ? Il se soucie moins désormais de l'esprit de sa femme, et se consolerait « de n'avoir pas le plaisir d'une dissertation plus ou moins spirituelle et plus ou moins juste sur le mérite de telle pièce, de tel roman, de telle actrice et de tel poète » ; l'essentiel chez une femme n'est-il pas « l'attachement, le dévouement du cœur, et la douceur de caractère, avec le genre de soumission que peut lui inspirer la supériorité morale de son époux » ? C'est à sa femme pourtant qu'il doit, l'année suivante, son salut ; elle le retire de l'établissement d'Esquirol, où son état ne faisait qu'empirer, elle le ramène à la maison, le soigne elle-même et réussit à le guérir. Il en convenait volontiers plus tard avec Ch. Robin, par exemple, en 1848 ; et le 2 octobre 1837, comme il venait de visiter un ancien ami à Marseille, dans l'hospice des aliénés, il écrit à sa femme que ce malheureux est beaucoup plus guéri qu'il ne l'était lui-même quand elle le tira de chez Esquirol : « Malheureusement, ajoute-t-il, il n'a point de Caroline pour achever la cure ». Mais à partir de 1838, entre Comte et sa femme la mésintelligence s'aggrave ; elle aboutit, le 5 août 1842, à une séparation, « par suite du départ volontaire et probablement irrévocable de Mme Comte. » Le philosophe se trouve d'abord soulagé, dit-il, après dix-sept ans d'intimes souffrances ; la paix qu'il goûte ressemble, à vrai dire, lui-même l'avoue, à celle de la tombe ; c'est une paix froide et triste, dans la solitude. Mais



bientôt il se lie avec une jeune femme, qu'une condamnation infamante de son mari laissait aussi dans l'abandon, Mme Clotilde de Vaux. A en juger par des lettres du 5 août 1845, du 11 et du 25 janvier 1846, et par des effusions mystiques en son honneur, le 2 juin 1845, jour de la Sainte-Clotilde (il ne craint pas de les communiquer à Stuart Mill), Auguste Comte, qui a déjà quarante-sept ans, trouve enfin « dans une chaste union » le bonheur que réclame son âme aimante. Il n'en jouit pas longtemps, dix mois à peine : le 5 avril 1846, Mme Clotilde de Vaux, au début de sa trente-deuxième année, expire sous les yeux de son ami. Et peut-être cela vaut-il mieux : l'image de cette jeune femme demeure pure en lui ; il peut même embellir encore l'idéal que s'était forgée son imagination, la réalité n'étant plus là pour le démentir, et le souvenir délicieux qu'il en garde précieusement répand sur les dix ou onze années qui lui restent à vivre beaucoup de charme et de douceur. Ses lectures aidant, il se croit, comme Dante, favorisé d'une vision céleste, et il avance désormais dans son œuvre, les yeux fixés sur sa Béatrix. Le 10 janvier 1847, ne s'avise-t-il pas d'annoncer à sa propre femme, pour qu'elle n'en soit point surprise ni émue, que son nouvel ouvrage philosophique sera dédié à cette jeune dame, devenue « son éternelle collègue et sa véritable épouse », Mme Clotilde de Vaux !

Bientôt éclate la révolution de février 1848. Comte en profite pour reprendre son enseignement de 1829 et 1830. Il ne l'a jamais interrompu, à vrai dire : pendant dix-sept ans, il n'a cessé de faire un cours public et gratuit d'astronomie populaire, où il glisse à l'occasion quelques-unes de ses idées philosophiques. C'est ainsi qu'un jour, en 1846, il glorifie Jeanne d'Arc devant son auditoire transporté, et flétrit en revanche Napoléon ; mais, sous la Monarchie de juillet, il ne peut pas tout dire comme il le voudrait, et à deux reprises,

en 1842 et 1844, il a des difficultés avec la police. En 1848, « dès l'irrévocable proclamation de la République française », il fonde d'abord une « société positiviste », puis, en juillet, il prononce un grand *Discours sur l'ensemble du positivisme* : ce n'est rien moins que l'inauguration d'une religion nouvelle, la Religion de l'Humanité. Divers opuscules l'annoncent cette même année, et, en 1849, protégé par un ministre, M. Bineau, et surtout par l'ancien précepteur du prince-président, M. Vieillard, Auguste Comte fait enfin dans un local officiel, au Palais-Mazarin, une exposition libre et complète de sa doctrine, sous le titre de *Cours philosophique sur l'histoire générale de l'humanité*. Il prêche, en même temps qu'une religion, un culte privé et public, avec neuf sacrements sociaux, dont trois surtout, pour les événements solennels de la vie, la naissance, le mariage et la mort ; il les confère en 1850, notamment dans une occasion mémorable aux funérailles de Blainville, où il prononce un discours, le 7 mai. Son exposition orale de 1849, comme celles de 1829 et de 1830, préparait un livre qu'il publie en trois volumes, les années 1851, 1852 et 1854. Pour ce dernier ouvrage, Comte reprend enfin son titre de 1824 : *Système de « politique » positive ;* et de même que le *Cours de philosophie positive* est dédié à deux savants, Fourier et Blainville, il dédie cette seconde moitié de son œuvre « à la sainte mémoire de son éternelle amie, M^me^ Clotilde de Vaux ». La dédicace est datée du 4 octobre 1846, six mois après la mort de celle qu'il avait tant aimée.

Les idées d'Auguste Comte lui ont valu, outre les auditeurs de ses premiers cours en 1829 et en 1830, des lecteurs et des disciples, plus nombreux qu'on ne croit et singulièrement fidèles, en France et à l'étranger. Le *Cours de philosophie positive* est à peine publié en entier qu'on en fait paraître en Allemagne deux traductions, à Heidelberg et à Berlin, l'année



1842. En Angleterre, Stuart Mill et Bain lui envoyent, dès 1841 et 1843, leur adhésion, et c'est grâce aux subsides de quelques riches Anglais que Comte, privé de ses fonctions d'examinateur, en 1844, et, en 1852, de répétiteur à l'École polytechnique, peut parer aux nécessités de la vie. Plus tard ses disciples en France sont obligés de faire chaque année une souscription en sa favenr. Littré est le plus célèbre d'entre eux. Littré, cependant, gagné dès 1840 à la doctrine du maître, refuse de le suivre dans la seconde moitié de son œuvre, et s'en tient toujours à la partie scientifique et proprement positive. Mais le mysticisme de la fin est précisément ce qui séduit d'autres disciples, comme Célestin de Blignières. Sur quelques jeunes enthousiastes, Comte exerçait une étrange fascination ; un de ses anciens élèves, qui avait pris des leçons de mathématiques auprès de lui en 1836, raconte ainsi son étonnement, lorsqu'il revit le philosophe en 1851 : « Il y avait, dit-il, dans ses traits adoucis une tendresse qu'on aurait pu appeler idéale plutôt qu'humaine, et à travers ses yeux à demi fermés éclatait une telle bonté d'âme qu'on se demandait si elle ne surpassait pas encore son intelligence. » Comte prit sur la cheminée un petit exemplaire bien usé de l'*Imitation*, et dit qu'il en lisait quelques pages chaque matin. Enfin le visiteur, pour donner une idée de ce qu'il éprouve en sa présence : « Il me rappelait, dit-il, une de ces peintures du moyen âge qui représentent saint François uni à la pauvreté. » Auguste Comte est mort le 5 septembre 1857, et tous les ans, à pareille date, ses fidèles continuent de venir pieusement sur sa tombe, en commémoration de celui qui reste pour eux le fondateur, non pas tant d'une philosophie nouvelle, que de la religion de l'humanité.

2. Loi des trois états et division des six sciences. — Dès 1822, Auguste Comte expose sa fameuse loi des trois états :

*théologique, métaphysique et scientifique*. Toutes nos idées sur les choses ont passé ou passeront successivement par ces trois états, et, en même temps que nos idées, notre esprit lui-même. On s'imagine d'abord que tous les phénomènes sont produits dans la nature par des agents surnaturels, et c'est à eux qu'on s'adresse, par des sacrifices et des prières, pour les gagner et faire fléchir en faveur de l'homme le cours des événements. Puis on reconnaît que ceux-ci ne changent pas au gré de nos désirs ; le retour périodique ainsi que la marche fatale du plus grand nombre amènent l'homme à n'y plus voir que l'effet de propriétés immuables, sortes d'abstractions, qui expliquent la régularité des phénomènes naturels, comme le bon plaisir ou le caprice des divinités expliquaient tout à l'heure surtout les anomalies de la nature. Enfin on s'aperçoit que ces propriétés ne sont que des mots, qui peuvent bien s'appliquer aux différentes catégories de phénomènes semblables entre eux, mais n'en fournissent pas pour cela l'explication : la cause d'un phénomène ne se trouve que dans d'autres phénomènes qui l'accompagnent ou le précèdent d'une façon constante, et ce rapport constant est une loi de la nature. C'est à ce dernier état, *positif*, que doit arriver la connaissance humaine, après ce que Comte appelle « l'état *abstrait* » et « l'état *fictif* ». L'esprit érige d'abord ses propres fictions en personnes réelles, qui sont pour lui des divinités ; puis il érige ses propres abstractions en réalités encore, ou plutôt en entités, parce qu'il pense atteindre ainsi un objet fixe et immuable ; finalement il se contente de relations toujours les mêmes entre les faits, c'est-à-dire de lois. Les deux premiers états ont un caractère commun : la recherche de l'absolu, soit théologique, soit métaphysique ; le troisième est l'étude du relatif, qui seul est positif. Ce dernier terme n'est pas synonyme de fait particulier et concret, le plus souvent matériel ; il exprime, en même temps que les faits, leurs lois,



et celles-ci même encore plus que ceux-là. Le philosophe ne rejette que les abstractions d'origine toute mentale, et qui passent pour surnaturelles.

Mais cette prétendue loi des trois états, est-elle d'abord d'Auguste Comte ? Saint-Simon la formulait avant lui, en 1813, et Saint-Simon déclare qu'il en est redevable à son ami le docteur Burdin. Mais, avant Burdin lui-même, Turgot l'énonçait au milieu du XVIIIe siècle, en 1750. Turgot distingue, en effet, dans son *Discours sur les progrès de l'esprit humain*, trois modes successifs de connaissance ; mais il ne les applique qu'aux sciences de la nature, par exemple à l'astrologie et à l'astronomie, à l'alchimie et à la chimie, et non pas encore à l'étude de l'homme moral ni de la société humaine. Burdin et Saint-Simon ajoutent cette science nouvelle aux précédentes, et pensent que toutes ont suivi la même voie ; seulement ils ne distinguent que deux états, et non plus trois : un état conjectural, qui correspond à l'état théologique et à l'état métaphysique, et un état positif. Mais, en vérité, Auguste Comte donne à ces premières vues une extension telle, qu'on peut bien dire de lui ce que Pascal disait de Descartes, à qui l'on contestait la priorité de son « Je pense, donc je suis ». Une idée appartient à qui la met en œuvre et en fait sortir tout ce qu'elle renferme. Que l'on compare donc ce que cette idée a produit dans l'esprit de Saint-Simon, ou de Burdin, ou de Turgot, puisque c'est là, dit-on, comme son champ naturel et son lieu de naissance, et ce qu'elle va donner maintenant, transplantée dans la tête d'Auguste Comte !

Pour cela parcourons les six sciences entre lesquelles Comte divise tout le savoir humain ; c'est encore là une idée qui lui est propre, et que d'ailleurs on ne lui conteste pas. Ces six sciences sont : les *mathématiques* et l'*astronomie*, la *physique* et la *chimie*, la *biologie* et la *sociologie*.

Justement, a-t-on dit, *les mathématiques* sont parvenues

d'emblée à l'état scientifique, sans passer au préalable par les deux états théologique et métaphysique. A quoi l'on pourrait répondre, d'abord, que les mathématiques sont moins une science particulière que la forme générale de toutes les sciences. Elles n'ont pas pour objet une réalité, dont on se demande quelle est la cause, mais de simples conceptions de l'esprit qui serviront à connaître la réalité scientifiquement. Et cependant on a cru aux propriétés mystérieuses de certaines combinaisons de nombres et de certaines figures, à leurs vertus surnaturelles ; on a révéré les unes, on a eu peur des autres. En outre, le caractère de nécessité, qui appartient aux vérités de la géométrie, leur a donné l'apparence de « vérités éternelles ; » et parfois on a cru saisir Dieu lui-même, ou du moins une partie de Dieu, en elles. Quant à l'*astronomie*, y a-t-il si longtemps qu'elle a perdu son caractère surnaturel ? Les astres sont encore des dieux pour un philosophe comme Aristote ; ils portent d'ailleurs des noms de divinités païennes, Mars, Mercure, Vénus, etc. La théologie chrétienne a quelque temps remplacé celles-ci par des anges, pour diriger leur course à travers l'espace. Et qu'est-ce donc aussi que ces influences, heureuses ou funestes, qu'on leur a si longtemps attribuées ? Képler lui-même mêlait encore à toute sa science bien des rêveries philosophiques ou religieuses ? Enfin, de son temps même, Comte voyait Fourier vanter les vraiment mirifiques vertus de l'attraction, dans le monde moral comme dans le monde physique, et, non moins crédule qu'autrefois les pythagoriens, attendre de certaines combinaisons de nombres des effets surprenants sur l'organisation sociale. — La *physique* positive, si l'on en excepte dans l'antiquité les découvertes d'Archimède, ne date que de la fin de notre XVI^e^ siècle. Quant à la *chimie* véritable, elle est plus récente encore, puisqu'elle commence seulement à la fin du XVIII^e^ ; là surtout l'imagination se donnait



beau jeu, faisant sans cesse appel à des propriétés ou qualités « occultes », et pour toute explication, se payant de termes généraux, dont c'est à peine maintenant si on est enfin désabusé. — En *biologie*, les monstruosités ont été longtemps considérées comme l'effet du « hasard », ou comme des « erreurs de la nature », quand on ne les attribuait pas superstitieusement à des influences surnaturelles ; et Geoffroy Saint-Hilaire venait seulement d'en faire l'objet d'une science nouvelle, la tératologie. Quant au type normal de chaque espèce, Cuvier le regardait encore comme immuable depuis l'origine du monde ; un peu plus il en aurait fait l'exemplaire éternel, dont tous les individus ne sont que des copies plus ou moins imparfaites, théorie qui donne peut-être une classification commode, mais non pas une explication, à moins de quitter la science pour la métaphysique et de revenir aux « idées » de Platon. — Auguste Comte propose aussi de faire rentrer dans la biologie l'étude de l'homme lui-même, non pas de l'homme tout entier cependant : la vie humaine se compose de deux parties, une vie animale, et ce serait presque toute la vie de l'individu, si l'on pouvait un instant lui ôter ce qu'il doit à la société de ses semblables, et la vie sociale, qui est proprement celle de l'espèce elle-même ou de l'humanité. Or la première demande à être étudiée comme celle de tous les être vivants, par le dehors surtout, si l'on veut faire des observations scientifiques et aussi des expérimentations. Quant à l'autre, qui est presque tout l'homme, au sens propre du mot, ce n'est pas trop pour l'étudier d'une science nouvelle, qui sera la plus complexe de toutes, la *sociologie*. Sur les six volumes du *Cours de philosophie positive*, la sociologie à elle seule n'en remplit pas moins de trois.

En effet, l'œuvre principale d'Auguste Comte est l'extension de la méthode positive à la science de l'homme, d'abord individuel, puis social. Et cette science doit prendre désor-

mais le premier rang. La domination des géomètres et des physiciens ne s'est que trop prolongée ; elle était légitime, sans doute, tant qu'ils ont été, ou peu s'en faut, les seuls savants positifs. Mais, puisqu'il y a maintenant des biologistes, et qu'il y aura bientôt des sociologistes, c'est à ceux-ci, les derniers venus dans la science, de prendre cependant la première place. Auguste Comte est un polytechnicien, et doublement même, puisque, ancien élève de l'École polytechnique, il y est revenu comme répétiteur et examinateur. N'importe : il juge insuffisante et incomplète l'instruction que l'on y donne, quoique bien préférable à celle de l'École normale, par exemple, qu'il appelle dédaigneusement l'École métaphysique. Mais on a tort de n'étudier à l'École polytechnique que les sciences mathématiques et physiques, et de laisser en dehors du programme tous les êtres vivants, cette portion si considérable de la nature. Aussi le philosophe est-il flatté de voir venir à lui des hommes qui ont étudié les sciences médicales, comme Littré, le traducteur d'Hippocrate, et ces médecins de Rennes qui, en 1846, témoignent de leur active sympathie pour le positivisme. Les médecins lui paraissent des alliés naturels, encore plus que les ingénieurs : ils sont plus près du but, et n'ont qu'un pas à faire pour l'atteindre ; ce but est l'étude des questions sociales. Mais, avant d'en arriver là, chacun devrait, comme il a fait lui-même, mais plus rapidement que lui, parcourir toute la série des sciences positives, depuis les plus simples jusqu'aux plus complexes : ce serait l'affaire de trois années seulement d'études supérieures. On serait alors pourvu de connaissances solides ; on serait surtout familiarisé avec la bonne méthode, pour aborder enfin la sociologie. Auguste Comte incorpore cette sixième et dernière science (la première de toutes par son objet) dans l'ensemble du savoir humain, et il pense compléter en cela l'œuvre de Descartes, et donner « l'équivalent actuel du *Discours de la méthode* ». Descartes avait omis à dessein de toucher à tout ce qui se rapporte à la société humaine, et il ne pouvait faire autrement au XVII^e siècle. Mais les temps sont changés, et ce que n'a pas voulu Descartes et ce qu'il n'aurait pu, Comte, son successeur, a osé l'entreprendre, « continuant, dit-il à Stuart Mill en 1842, dans la même direction et avec le même esprit ».



3. Sociologie. — Auguste Comte n'a pas à remonter bien haut dans le passé pour trouver sur le gouvernement des sociétés humaines des conceptions théologiques et métaphysiques ; ses contemporains lui en offraient de fort bons exemples. Bonald et Maistre ne parlent-ils pas sans cesse de l'intervention surnaturelle de Dieu dans les affaires de ce monde ? Et tous deux réclament en faveur du pape et des rois, qui représentent Dieu sur la terre, la souveraineté absolue, pour le plus grand bien des hommes. Mais ils méconnaissent en cela le principe même des sciences, que tout dans la nature ne se fait que suivant des lois, auxquelles nulle volonté, fût-elle divine, ne change jamais rien ; et aucun pouvoir de pape ou de roi, fût-il absolu, n'y changera rien non plus. La métaphysique ne réussit pas mieux en politique que la théologie. Elle invoque des droits naturels de l'homme, au nom de la nature humaine, qui est une abstraction, ou une entité, assez semblable à tant d'autres du moyen âge. C'est, par exemple, le droit de libre examen, qui s'attaque à tout, qui renverse tout, car c'est un droit absolu. Il suppose apparemment l'égalité de tous les esprits, et cette égalité, en effet, est revendiquée aussi comme un droit naturel. Elle se manifeste enfin par un dernier droit, toujours naturel et absolu, qui est proclamé comme un dogme : la souveraineté du peuple. Ce sont là, suivant Auguste Comte, de bonnes machines de guerre, pour battre en brèche toute doc-

trine de pouvoir absolu et de droit divin. A qui met en avant l'absolu, et un absolu divin, on a raison d'opposer des arguments de même trempe : à la toute-puissance des rois, la souveraineté des peuples ; à Dieu dans sa majesté solitaire, la nature elle-même divinisée. C'est l'office des métaphysiciens de combattre ainsi les théologiens. Mais entre savants, le libre examen, avec tout ce qu'il suppose, n'a que pendant un temps sa raison d'être ; car on ne remet plus sans cesse en question une vérité bien établie : elle est désormais acquise à la science, et on l'admet universellement. Ce qui en fait d'ailleurs une vérité, ce n'est pas plus le vote unanime du peuple, qu'aucun décret impérial ou royal : c'est la démonstration ou la vérification, telle que l'emploient les savants d'un commun accord, et qui met fin à toute contestation ou discussion. Comte voudrait voir des vérités de ce genre établies à l'égard des sociétés humaines : la sociologie ne sera véritablement une science, comme toutes les autres, que le jour où, comme toutes les autres, elle pourra aussi montrer des lois.

Ces lois, d'ailleurs, sont de deux sortes : les unes qui s'appliquent à l'ensemble d'une société, considérée dans sa stabilité ; les autres, à ses changements ou à ses transformations. Montesquieu, à qui revient l'honneur d'avoir introduit dans la science politique l'idée de loi, mais de loi de la nature, s'en est tenu là ; Condorcet, allant plus loin, y ajoute l'idée du changement régulier ou plutôt de progrès. Condorcet avait vu la Révolution française : un événement social de cette importance, qui ruine toutes les institutions du passé, donne en même temps une terrible secousse aux idées qu'on se faisait du régime gouvernemental ; et la stabilité, l'immutabilité même, fait place, dans les esprits comme dans les choses, au changement et au progrès. Comte évite ce dernier mot, ainsi que celui de perfectionnement, sous prétexte



qu'ils ont une signification morale plutôt que scientifique ; il préfère celui de « développement ». Et il s'autorise de ce que l'on a constaté déjà en biologie : l'être vivant est étudié d'abord dans ce tout organique qu'il forme une fois développé, puis dans sa formation même ou sa genèse, en un mot dans sa vie, qui est un continuel changement. Les sociétés humaines donnent lieu à une double étude du même genre : de là une *statique sociale*, et une *dynamique sociale*, les deux réunies formant toute la *physique sociale*. Dans l'une et dans l'autre dominent deux notions, auxquelles s'applique également l'idée de loi naturelle : la notion d'*ordre* et celle de *progrès*.

La seconde de ces deux notions vient à propos pour corriger la première. Celle-ci toute seule, en effet, mène droit au fatalisme ou à l'optimisme, deux excès dont Auguste Comte a également horreur, et qu'il renvoie aux métaphysiciens. Une société, en effet, est toujours ordonnée, bien ou mal d'ailleurs, par le fait même qu'elle existe : un désordre total serait pour elle l'impossibilité d'être ou la mort. Les lois qu'elle a sont l'expression de ses mœurs, et elle a aussi le gouvernement qu'elle mérite. S'il est établi et se maintient, c'est une bonne preuve qu'il a sa raison d'être dans l'état présent de la société même. Alors, pourrait-on dire, pourquoi ne pas s'en contenter ? pourquoi vouloir le changer ? C'est que tout change en ce monde, dans une société comme dans un individu. L'art de conserver la santé ne consiste-t-il pas à varier à propos le régime du corps selon l'âge, les saisons et les circonstances ? Le *consensus vital* dépend de tout cela ; et ce qu'Auguste Comte appelle, par analogie, le *consensus social* dépend de conditions plus nombreuses encore et d'un équilibre plus instable. Il est donc sujet à un continuel changement, et ce n'est pas une petite difficulté d'approprier toujours à une société qui change le régime politique et social qui convient. C'est tout un art, qui dépend de la socio-

logie. Sans la connaissance des lois de la société humaine, on ne pourrait rien faire. Déjà l'empire de l'homme sur le monde physique n'est possible que par la connaissance des lois de la nature. L'empire de l'homme sur le monde moral ou plutôt social est soumis à des conditions semblables. Un gouvernement, fût-il absolu, et réuni tout entier dans la main d'un seul, n'a qu'une action limitée, et ne peut faire ni tout le bien ni tout le mal qu'on s'imagine. Non pas qu'il soit tout à fait impuissant : Comte n'est point partisan du tout ou rien, et allègue volontiers ce qui se passe à l'égard de la nature. Certes l'homme ne peut pas tout sur elle ; est-ce à dire qu'il ne peut rien non plus, et qu'il doive se croiser les bras ? Non ; mais toute sa puissance ne lui vient que de la connaissance des lois naturelles, et ne s'exerce efficacement que dans le sens de ces lois. De même l'homme d'action, l'autocrate, ne transformera pas du jour au lendemain et à son gré toute une société ; et, s'il agit sur elle, ce sera toujours dans la mesure et la limite de la connaissance qu'il a, non pas tant, comme on dit, des hommes, que des lois ou des conditions de cette société à tel ou tel moment de son existence. L'histoire peut déjà les lui apprendre, mais non pas l'histoire seule. Celle-ci doit s'appuyer sur une bonne économie politique ou plutôt sociale, traitée scientifiquement : l'étude des conditions d'existence d'une société doit précéder, en effet, celle de ses transformations. Et c'est aussi pourquoi nos historiens depuis quelque temps étudient toujours les institutions d'un peuple, comme le fondement solide de tout l'édifice social, de préférence aux événements extérieurs et superficiels, qui seuls attiraient jusque-là toute l'attention. Quant à chercher le meilleur système de gouvernement en lui-même, hors de toute application à tel pays et à tel temps, c'est à quoi personne ne songe plus en politique, même les métaphysiciens les plus entêtés d'absolu. Auguste



Comte avait conscience de cette révolution opérée par lui dans les idées et dans la méthode, lorsqu'il écrivait à M^me^ de Vaux, le 4 janvier 1846 : *La nouvelle philosophie sociale se distingue surtout par son caractère toujours historique et son esprit sagement relatif.*

4. Religion de l'humanité. — Quel besoin maintenant Comte avait-il d'ajouter à cette science des sociétés humaines une religion de l'humanité, lui surtout à qui Saint-Simon reprochait, en 1824, d'avoir omis dans leur commune doctrine toute la partie sentimentale et religieuse ? Il est vrai que l'abbé de Lamennais disait d'Auguste Comte, dont il bénit, en décembre 1826 seulement, le mariage jusque-là purement civil, que « c'était une belle âme qui ne savait où se prendre », un mot que le philosophe rappelait à Stuart Mill en 1845, pour ajouter qu'il l'avait bien démenti déjà, et qu'il le démentirait encore. Mill d'ailleurs l'encourage dans sa nouvelle entreprise, lorsque Comte lui a donné l'assurance qu'il ne s'agit pas d'un sentimentalisme vain, mais d'une « systématisation des sentiments », et d'un effort pour établir la supériorité morale du positivisme après sa supériorité intellectuelle.

La religion nouvelle ne sera pas un retour à d'anciennes doctrines théologiques ou métaphysiques : la science est pour Auguste Comte comme un frein qui le retiendra toujours, et l'empêchera de glisser sur cette pente. De pareilles rechutes accusent, selon lui, chez ceux qui y succombent, une certaine médiocrité intellectuelle et même un manque d'énergie morale. Il le dit sans ambages à Gustave d'Eichthal, dans une lettre du 11 décembre 1829. Le panthéisme vague par où l'on commence d'ordinaire n'est qu'un premier pas vers un état purement théologique ; et bientôt fatalement « on se rembourbe dans l'ornière ». Comte aime encore mieux cela d'ailleurs, et il ne sait aucun gré plus

tard à Lamennais d'abandonner la forte position qu'il occupait comme ultra-catholique, pour passer de là au panthéisme. Un « allié honteux » ne compense pas pour lui la perte d'un « estimable adversaire ». Puis la science n'est pas moins opposée au panthéisme qu'au catholicisme même. Comment croire, en effet, que la vie est partout répandue dans la nature, lorsque la première condition pour qu'elle apparaisse et se développe est un milieu inerte, c'est-à-dire qui ne vit pas? Faire du monde entier un immense animal, n'est-ce pas « une parodie du fétichisme » ? Aussi, lorsqu'en 1843 son ami Valat annonce qu'il est revenu à la religion catholique, Comte commence par le féliciter d'avoir compris « l'impuissance du déisme métaphysique » et « la nullité organique du voltairianisme ». Le catholicisme, au moins, est « un système vraiment logique et social ». Lui-même en viendrait là, « si jamais, dit-il, par impossible, je rétrogradais à ce point ». Mais le catholicisme est devenu à ses yeux, depuis plusieurs siècles, « essentiellement rétrograde et chimérique ». Et Comte défie Valat, et même n'importe qui parmi les théologiens les plus disciplinés, dit-il, « de croire maintenant, par exemple, à l'éternelle damnation de tous ceux qui, comme moi et bien d'autres, ont rejeté tout dogme théologique, et pratiquent néanmoins scrupuleusement l'ensemble des vertus morales ». Valat, d'ailleurs, qui connaît bien son ami Comte, s'indigne, lorsqu'en 1840 on traite celui-ci d'athée. Et Comte, dans une lettre à Mill en 1845, se défend lui-même d'être un athée. D'abord l'athéisme, selon lui, est une doctrine qui substitue à la croyance en Dieu de vaines rêveries métaphysiques sur l'origine du monde et de l'homme, « double question que la saine philosophie doit finalement écarter ». En outre, il ne pardonne pas à l'athéisme « d'étroites et dangereuses tentatives pour systématiser la morale ». Intellectuellement donc et moralement, Auguste Comte a ses raisons de



ne pas être un athée comme les autres, c'est-à-dire matérialiste. Néanmoins, Mill le déclare en toute franchise, le positivisme est « une religion sans Dieu ». Comte voudrait rejeter toute croyance religieuse, et conserver cependant le sentiment religieux. Il interdit à ce sentiment de chercher un objet, soit, comme font les déistes, au-dessus de l'homme dans un être surnaturel, soit, comme les panthéistes, au-dessous de l'homme dans la nature même. Que reste-t-il donc, si l'on élimine la nature et Dieu? L'homme, sans doute, entre les deux. La religion d'Auguste Comte, en effet, a pour objet l'humanité.

N'en soyons pas surpris outre mesure. Le sentiment religieux consiste surtout dans l'amour, un amour infini dans son principe et dans son objet. Mais ne semble-t-il pas que, par un suprême effort, cet amour devait finalement s'éprendre de l'humanité et s'arrêter là? Il est meilleur et plus doux, Aristote le remarquait déjà, d'aimer soi-même que d'être aimé : quand on aime vraiment, on n'a pas besoin d'être payé de retour, et une affection véritable se passe, à la rigueur, de réciprocité ; une mère aime son enfant qui ne peut pas encore le lui rendre, et plus tard, dût-il ne jamais répondre à son amour, toujours cependant elle l'aimera. Au moyen âge un scrupule tourmentait les mystiques chrétiens : c'est qu'on les soupçonnât d'un calcul intéressé, comme s'ils ne donnaient beaucoup à Dieu, que pour recevoir de lui encore davantage. Que de fois n'a-t-on pas rappelé cette parole d'une femme exaltée, qui voulait, non seulement éteindre les feux de l'enfer, mais brûler aussi le ciel, afin que l'espoir d'une récompense fût ôté, comme la crainte d'un châtiment. Les deux perspectives lui paraissaient aussi capables l'une que l'autre d'altérer le pur amour. Et je ne sais quelle sainte ira jusqu'à dire que Dieu peut bien la damner: il ne l'empêchera pas pour cela, même au fond de l'enfer, de continuer à l'aimer. C'est proclamer bien haut que l'amour, ou le sentiment religieux, ne dépend que de nous, qu'il

vient de nous-mêmes et jaillit de notre propre cœur, où nous en avons comme une source toujours vive, au lieu de l'attendre et de le recevoir comme une pluie céleste, que Dieu répandrait comme il lui plaît pour rafraîchir nos âmes. Auguste Comte est bien de cet avis : il n'a pas besoin de promesses ni de menaces divines, de récompenses ni de punitions éternelles, pour éprouver de l'amour, en quoi il ressemble aux mystiques de tous les temps, c'est-à-dire aux âmes les plus religieuses. Seulement, de peur que son mysticisme ne s'évapore et ne se perde dans le vide, il lui donne un objet réel, ici-bas, tout près de lui, et ce sont les autres hommes. Il relit avec délices l'*Imitation de Jésus-Christ*, comparant à l'original la traduction de Corneille. Mais il la relit en positiviste, c'est-à-dire « comme un admirable poème sur la nature humaine »; et pour lui donner ce nouveau caractère, il n'y trouve qu'un mot à changer : « remplacez, dit-il, Dieu par l'humanité ». Ce changement lui permet de reprendre pour son propre compte cette belle devise, en s'adressant à tout le genre humain et non pas seulement à Jésus : *Amem te plus quam me, nec me nisi propter te ipsum*, Je voudrais t'aimer plus que moi-même, et ne m'aimer moi-même qu'en vue de toi.

Sans doute Pierre Leroux avait déjà tenu un pareil langage, remplaçant aussi la charité chrétienne par une autre vertu, humaine dans son principe comme dans son objet, la solidarité. Mais le livre *De l'Humanité* est de 1840, et depuis 1838 Comte ne lisait plus ces sortes d'ouvrages. D'ailleurs c'est bien en son propre nom qu'il parle, ou plutôt au nom d'une doctrine dont la tâche, on doit le reconnaître, était pour faire honte aux écoles adverses. L'éclectisme, par exemple, non seulement ne faisait rien pour défendre la propriété si violemment mise en cause depuis 1815 environ; mais a-t-il défendu davantage la famille, la patrie, l'humanité même, qui, comme



institutions ou comme idées, étaient plus ou moins attaquées par les saint-simoniens et les fouriéristes ? Auguste Comte a pris leur défense, comme Pierre Leroux, comme Jean Reynaud, et quelques-unes des plus belles paroles du siècle à ce sujet ont été dites par lui. S'agit-il du mariage, lui qui pouvait avoir contre l'institution certains griefs pour lui-même et pour M^me^ de Vaux, loin de se laisser aller à la morale facile d'Enfantin et de Fourier, resserre plutôt à l'excès, sous prétexte de le renforcer, le lien conjugal. Point de divorce ni de séparation : « ce n'est pas trop, dit-il, de toute la vie pour se bien connaître et s'aimer dignement ». Point de second mariage : il recommande à chacun des deux époux, au moins comme un idéal, au cas où l'autre meurt, un veuvage éternel. Après la famille, la patrie lui apparaît comme une heureuse nécessité, comme un nouveau moyen, et plus efficace encore, de perfectionnement: l'objet de notre affection s'agrandit par elle, et nous avons un juste motif de plus de dilater notre âme. A vrai dire, famille et patrie sont comme des intermédiaires entre la personnalité ou l'égoïsme à un bout de la chaîne, et à l'autre bout l'humanité, qui seule donne à un être humain, c'est-à-dire social, toute la plénitude de son expansion. Cette solidarité de tous les hommes par delà les frontières de chaque pays, Comte n'a garde de la borner au présent, il voudrait l'étendre à tout le passé et à tout l'avenir. La triple sympathie qu'il éprouve à cet égard prend une forme particulière dans l'affection qu'il professe pour trois femmes, aux trois âges de la vie : une pauvre fille du peuple, Sophie Bliaux, sa servante, dont il fait bientôt sa fille adoptive ; Clotilde de Vaux, l'épouse mystique de son cœur ; enfin sa mère, Rosalie Boyer, qu'il perdit en 1837. Mais il élargit bientôt ce cercle un peu étroit. Descartes avait dit déjà que la lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés; Auguste

Comte va jusqu'à dire aussi que nous vivons aujourd'hui, au moins les plus instruits parmi nous, avec les grands morts beaucoup plus qu'avec les vivants. Et comme ceux qui ne sont plus ne nous apparaissent pas avec les imperfections et les misères de la vie présente, nous ne voyons d'eux que les beaux côtés, et nous pouvons en toute liberté les idéaliser; ils deviennent ainsi nos maitres et nos modèles, et, à mesure que leur nombre s'accroît dans le cours des siècles, il devient vrai, à la lettre, que « les vivants sont de plus en plus gouvernés par les morts ».

Auguste Comte part de là pour instituer un double culte, public et privé. Celui-ci consiste pour chacun dans le souvenir pieux des personnes qui lui sont chères, et qui deviennent après leur mort comme ses anges gardiens pendant la vie. C'était une idée de gentilhomme, et à l'usage des familles nobles; Victor Hugo, dans la scène des portraits de *Hernani*, nous montre le vieux Gomez qui évoque, comme autant de témoins de son honneur, tous ses ancêtres muets dans leurs cadres. Mais c'est une idée bien humaine aussi et à l'usage de tout le monde : nous ne supportons pas la pensée qu'un père ou une mère ait à rougir de nous, et cela peut suffire à nous préserver du mal, à nous encourager et à nous maintenir dans le bien. — Quant au culte public, il consiste dans la commémoration des grands hommes qui ont honoré l'humanité. Auguste Comte voudrait substituer au vieux calendrier, avec ses noms païens, quelque chose de mieux que le calendrier républicain, dont les noms sonores n'expriment que les travaux des champs ou plutôt les phénomènes agronomiques, puis météorologiques, de mieux aussi que le calendrier saint-simonien, où l'on ne nommait que Saint-Simon et ses amis, mais un calendrier vraiment humain, où chaque mois, chaque semaine, chaque journée serait consacrée à un grand homme, Moïse, Homère, Aristote, Archimède, parmi les anciens,



César, saint Paul et Charlemagne, qui représentent la civilisation militaire, catholique et féodale; Dante, Guttemberg, Shakspeare, pour l'épopée moderne ; l'industrie moderne, le drame moderne ; Descartes, Frédéric et Bichat, pour la philosophie, la politique, et la science. Et comme exemples de subdivisions, Comte range : sous le nom de Descartes, saint Thomas, Bacon, Leibniz et Hume ; sous le nom de Bichat, Galilée, Newton, Lavoisier et Gall. Ce calendrier est du mois d'avril 1849. Auguste Comte y joint bientôt neuf sacrements sociaux, comme il les appelle, puis une réglementation minutieuse et précise pour l'emploi du temps; cette fois Stuart Mill se récrie, trouvant, dit-il, « tout à fait burlesque d'enjoindre à chacun des pratiques de dévotion trois fois par jour et deux heures durant, non parce que ses sentiments le demandent, mais seulement pour les éveiller ». Le philosophe était mieux inspiré, lorsque sa seule façon d'officier (car c'était déjà pour lui comme un sacerdoce) était ce cours public et gratuit d'astronomie populaire, où il rappelait à l'occasion tous les souvenirs qui parlent au cœur du peuple, comme le jour où il glorifiait Jeanne d'Arc. Nous retiendrons seulement de lui cette triple devise du positivisme maintenant complet, c'est-à-dire science et religion tout ensemble : *l'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but.*

5. Conclusion. — « Soyez passionnés », disait Saint-Simon à ses jeunes amis. Auguste Comte, fidèle à cette parole du maître, ne sépare point non plus de la science la passion, c'est-à-dire l'enthousiasme et l'amour. Il ne fait d'ailleurs en cela que renouveler l'entreprise des théologiens, ces savants d'autrefois. La plus haute science pour eux était la connaissance de Dieu: or c'est bien de celle-ci que Bossuet disait : « Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne point à aimer. » Aussi ne faisait-elle qu'un alors avec la reli-

gion. Pour Auguste Comte, la science la plus haute est la sociologie, ou la connaissance des sociétés humaines: elle ne va pas non plus sans l'amour de l'humanité, et c'est là précisément la religion nouvelle. L'objet seul est changé : à la place de Dieu, Comte substitue l'humanité. Mais, s'il propose celle-ci comme objet commun et comme dernier terme à la science et à la religion, la religion et la science demeurent donc indissolublement unies. La science a dû abandonner peu à peu toutes les positions dont elle était mal sûre, ses thèses sur Dieu, l'univers et l'homme, et se contenter de bien établir des faits avec leurs lois : de théologique et de métaphysique, elle est devenue positive. Comte veut qu'elle entraîne avec elle dans son mouvement de recul la philosophie et la religion. Elle sait maintenant quel domaine lui est accessible ; elle a désormais, pour ainsi dire, ses garde-fous, elle tomberait au-delà dans le vide. Partout où peut s'appliquer la démonstration mathématique ou la vérification expérimentale, elle s'avance sûrement ; mais elle ne va pas plus loin. Ni la philosophie, par conséquent, selon Auguste Comte, ni la religion ne doivent aller plus loin. La philosophie désormais ne peut être que la systématisation de toutes les sciences ; elle s'arrêtera aux mêmes limites qu'elles, et n'aura point d'autre objet; seulement cet objet, elle le considère dans son ensemble, comme à distance et de haut. La religion non plus n'a rien à chercher au delà. Au lieu de scruter les mystères de l'inconnu, dont le vrai nom plutôt est l'inconnaissable, qu'elle se contente d'aimer ce qu'elle peut, en effet, connaître, c'est-à-dire cette association ou communion de tous les hommes, en un mot l'humanité. Science, philosophie, religion, n'auront donc qu'un seul et même objet; ce sont trois attitudes que l'esprit humain peut prendre, ou trois manières de se comporter à l'égard de la société humaine, et de la nature, qui est la demeure de l'homme : la science jette les yeux sur celle-ci,



afin de l'étudier pour ainsi dire à la loupe, et le scalpel en main ; elle l'analyse et la dissèque, et n'en voit jamais bien qu'une partie à la fois ; la philosophie se recule, pour l'envelopper d'un coup d'œil et en prendre une vue d'ensemble ; la religion enfin se sent portée d'un mouvement d'amour vers l'humanité; et Comte dirait presque déjà le mot de ce romancier russe à une pauvre fille: « Ce n'est pas devant toi que je m'incline, Sonia ; je me prosterne devant toute la souffrance de l'humanité. »

On ne trouve plus ici la distinction de Kant entre deux domaines, celui de la science et celui de la croyance. Il n'y a qu'un domaine pour Auguste Comte, et c'est celui de la science: quant à la croyance à des choses invisibles, elle est remplacée par l'amour d'un être réel, et que nous pouvons connaître, l'humanité. Pourquoi cependant nous interdire de rechercher l'origine et la fin de l'homme et de toute la nature? Pourquoi écarter sans retour ces problèmes, que se réservaient jusqu'alors la philosophie et la religion ? C'est, nous dit Comte, qu'ils sont insolubles. Ils subsistent cependant, et Comte ne prétend pas non plus les supprimer. Mais il ne les maintient que pour nous rappeler qu'il y a pour nous un inconnaissable ; donc nous ne pouvons pas connaître tout. La vérité totale, absolue, est une chimère ; et ce que nous connaîtrons ne sera jamais qu'une vérité partielle, et surtout relative à nous. C'est là un renversement complet, ou une complète interversion des idées qu'on se faisait de la connaissance humaine, et Comte là-dessus va même plus loin que Kant, car il ne fait aucune réserve en faveur des grands objets de la morale et de la religion. Longtemps on avait cru que la vérité existe en elle-même, absolument; et tout l'effort de l'esprit humain était de s'approcher d'elle, afin de recevoir sa lumière, et de se colorer et se teindre, pour ainsi dire, de ses rayons. On n'ose plus désormais avoir cette ambition. Mais on pense plutôt que

c'est l'esprit humain qui projette sur les choses sa propre clarté, vacillante et douteuse, et en prend ainsi connaissance. Les mathématiques sont manifestement comme une lampe allumée d'abord par lui et pour lui, et qui éclairent ensuite certaines parties de l'univers. Les sciences de la nature pourraient faire croire cependant que notre esprit est là plutôt pour recevoir la loi, la vérité, du dehors, sans y rien mettre de lui-même. Mais avec la sociologie, le doute n'est plus possible : l'esprit peut bien constater encore certaines conditions réelles d'ordre et de progrès pour les sociétés humaines, mais c'est de lui qu'il tire ensuite des lois, qui n'existent pas encore, dont il est lui-même l'auteur, et qui ne produiront que peu à peu leurs effets. La part de l'homme est ici manifeste, la part du sujet, ainsi que sa méthode, qui est déjà subjective, je dis dans la science sociale ou la sociologie même, et qui le sera bien plus encore dans la religion d'Auguste Comte.

Et les choses se sont toujours passées de la sorte, bien qu'on ne s'en soit pas rendu compte. Parcourant l'histoire de l'humanité, le philosophe montre que chaque forme de religion ou de gouvernement s'est toujours trouvée bonne en un certain lieu, vraie aussi, par conséquent, d'une vérité qui n'est pas sans doute la conformité parfaite à un idéal hors de ce monde, en Dieu ; mais toute chose se trouve vraie et bonne, qui est en parfait accord avec l'état actuel des esprits, et qui répond à leurs besoins du moment. Ainsi tout a été vrai à son heure, et un temps plus ou moins long ; mais tout ne l'est jamais que relativement, d'une vérité momentanée, pour ainsi dire, et à condition de changer aussitôt que changera la société elle-même. Le positivisme, loin d'être une doctrine d'arrêt, est plutôt une doctrine de perpétuel mouvement. Surtout il n'y a point de vérité politique et sociale qui soit absolue. Là, au contraire, triomphe le relatif et le subjectif, le sujet d'ailleurs n'étant pas l'homme seul, mais le genre humain. La



science d'abord est relative à l'homme ainsi entendu. Elle vaut ce que vaut l'esprit humain ; mais pour lui, certes, elle a de la valeur. De relative elle devient subjective tout à fait, lorsque c'est le sujet qui s'étudie lui-même, non pas tout formé déjà, mais en formation incessante dans la société humaine. Les formes sociales sont, en effet, conçues et réalisées par lui ; elles avortent souvent, parfois aussi ce sont des créations durables pour un temps. Et l'humanité prend intérêt à son œuvre ; elle se passionne pour elle, comme une mère pour son enfant. Par là Auguste Comte transforme la science de l'homme en religion de l'homme, comme d'autres avant lui faisaient volontiers de la science de la nature une religion de la nature. Il voudrait donner, comme il dit, de la « positivité » à la religion et à la philosophie, aussi bien qu'à la science ; c'est leur donner sans doute de la relativité, mais non pas cependant les faire descendre jusqu'au matérialisme. « Positiver » tout (et Comte « positive » la religion, comme la philosophie, comme la science), c'est, au contraire, tout humaniser.

---

# CONCLUSION

1. *Les trois écoles : divergences en politique, en économie sociale, en morale et en religion* (p. 425). — 2. *Divergences de principes et de méthodes* (p. 435).

On lit dans le *Moniteur* du 18 janvier 1850 ces paroles que venait de prononcer Montalembert devant l'Assemblée nationale : « M. Pierre Leroux nous a dit un jour à cette tribune qu'il n'y avait pas de milieu ; que nous étions obligés de choisir, en fait de doctrines, entre le socialisme et le jésuitisme. Eh bien ! j'accepte cette alternative, avec un amendement toutefois. Il n'y a pas de milieu, je le dis avec M. Pierre Leroux, entre le socialisme et le catéchisme. » Et Montalembert, avant de confronter ensemble ces deux doctrines extrêmes, renvoyait ainsi des débats toute philosophie moyenne : « Sans doute il eût été plus commode de s'arrêter en route, de s'en tenir au scepticisme, au rationalisme. Cet aliment peut convenir à ces esprits dédaigneux et délicats qu'on appelait autrefois des esprits forts ; mais c'est un aliment qui ne convient pas aux masses ; elles ne peuvent pas et ne veulent pas s'y arrêter ; elles culbutent et renversent immédiatement ce frêle édifice de la raison toute négative. » Chose étonnante, Victor Cousin lui-même avait l'air parfois de souscrire à cet arrêt : un an ou deux avant 1848, Pierre Leroux encore dit un jour à Jules Simon que tout l'éclectisme ne se soutenait que grâce à un seul homme et disparaîtrait avec lui ; Cousin, à qui le propos fut aussitôt rapporté, ne put s'empêcher de dire : « Il a raison ». Et, de fait, l'ancien pair de France était tombé avec la Monarchie de juillet, tandis qu'on voyait, à l'Assemblée nationale, siéger,



parmi les représentants du peuple, Montalembert et Lacordaire, sans parler de Lamennais ; on y voyait aussi Leroux et, comme sous-secrétaire d'État, Reynaud ; quant à Auguste Comte, il allait inaugurer cette année même, sans opposition du pouvoir, sa nouvelle religion de l'humanité. La philosophie de l'avenir et celle du passé restaient seules en présence : l'autre, pour n'avoir été que trop celle du présent, n'existait déjà plus. Et sans doute elle méritait son sort, comme nous allons le voir en jetant un coup d'œil sur les grands problèmes politiques, économiques, sociaux, moraux et religieux, pour demander à chacune des trois doctrines quelles solutions elle apportait.

1. Les trois écoles : divergences en politique, en économie sociale, en morale et en religion. — En politique d'abord, Bonald et Maistre, et quelque temps avec eux Lamennais, se sont donné la lourde tâche de restaurer le principe d'autorité. Ce qui doit faire autorité, selon ces philosophes théologiens, c'est la volonté d'un seul homme, pape ou roi. Et cela n'a rien de surprenant : cet homme n'agit pas de son propre mouvement, mais sous une impulsion venue d'en haut ; il parle, surtout le pape, au nom du Dieu vivant. Il a donc un caractère sacré, il possède un droit absolu, un droit divin. Ce droit, d'ailleurs, est compensé par de grands devoirs envers les peuples : le souverain pontife doit être vraiment « le serviteur des serviteurs de Dieu », et à son exemple aussi tous les autres souverains. Mais, ces devoirs, aucune puissance au monde n'a autorité pour contraindre les rois à les remplir : seule leur conscience les y oblige, et avec elle la voix de Dieu, par la bouche du pape. Tel est le fondement mystique de tout pouvoir gouvernemental. Bonald, Maistre et Lamennais, on le voit, ne proposent rien moins que de revenir en arrière jusqu'aux plus beaux jours du moyen âge.

En politique, Victor Cousin et surtout avant lui Royer-Collard posent à la fois deux principes : l'autorité, sous le nom de légitimité, et la liberté. Ce sont également deux droits, qui se limitent l'un l'autre. Ni l'un ni l'autre, par conséquent, ne sont absolus : la liberté ne s'exerce que dans de certaines limites, l'autorité ne peut aller que jusqu'à de certaines bornes. Selon que la première empiète sur la seconde, ou inversement, on doit porter secours à celle des deux qui est menacée : ainsi Royer-Collard et ses amis tantôt défendent le roi contre la Chambre, tantôt la Chambre contre le roi. Mais au-dessus de ces deux principes, légitimité et liberté, aucun principe supérieur ne se trouve, qui puisse au besoin les concilier. La grande affaire des hommes d'État est donc de maintenir entre eux l'équilibre : c'est une sorte de balancement journalier, une perpétuelle oscillation. Quant au fondement de ces deux principes, il n'a plus rien de mystique : « L'ordre est en péril, disait Royer-Collard, aussi longtemps qu'il est un mystère. » Va-t-il donc chercher un fondement rationnel? C'est l'idéal de tout bon philosophe, et Victor Cousin ne demandait qu'à le réaliser. Mais les doctrinaires, en guise de raisons, se payaient de mots vagues et abstraits, comme « la force des événements », « la nature des choses », « la nécessité des temps » ; ainsi s'expriment Royer-Collard et Guizot, donnant beau jeu, avec ces termes à peu près vides de sens, aux sarcasmes d'Auguste Comte contre la philosophie et la politique « métaphysique. »

D'autre part, — et c'est le grand reproche que les libéraux ont toujours fait aux positivistes et aux socialistes, — la troisième école prêche volontiers l'autorité, comme la première ; mais elle n'en fait pas, comme celle-ci, un principe absolu. L'autorité n'a plus rien de mystique ni même de rationnel ; les nouveaux philosophes prétendent lui donner un fondement positif. La seule autorité qu'ils reconnaissent, en effet,



est celle de la science, qui se limite elle-même à ce qui est démontré et prouvé, dans les choses de gouvernement comme ailleurs. Elle appartient aux plus instruits, qui sont en même temps les plus capables de gouverner ; et, faute d'un meilleur moyen de les discerner, on s'en remet là-dessus au suffrage du peuple, comme au meilleur juge de la capacité et de l'instruction politique. Ce n'est là peut-être qu'un pis-aller, ou tout au moins un instrument assez défectueux, mais qui deviendra sans doute meilleur par l'usage. Quoi qu'il en soit, les novateurs proclament que le gouvernement de la société doit appartenir aux plus savants dans cette science récente qui sera la science sociale, de même que l'empire de l'homme sur la nature n'appartient aussi qu'à la science ; ils inaugurent donc un régime nouveau, et on ne trouve que chez eux une philosophie et une politique qui anticipent vraiment sur l'avenir. Des trois doctrines que nous examinons, on peut dire que la première recule certainement, la seconde ne recule pas, mais ne fait pas non plus un pas en avant, la troisième seule avance.

Au point de vue économique et social, nous retrouvons entre elles les mêmes divergences. Bonald regrette les anciennes corporations, les maîtrises et jurandes, si imprudemment abolies par Turgot. Sans doute elles réglementaient le travail, et leur réglementation pouvait paraître tyrannique ; mais elles assuraient le sort des travailleurs. Par contre, le libéralisme, avec sa doctrine du « laisser faire », enlève toute entrave, sans doute, mais en même temps tout soutien et tout appui ; il abandonne l'ouvrier à lui-même, ou plutôt il le livre sans défense, sous prétexte de lui laisser sa liberté, aux effets souvent désastreux de lois nécessaires et fatales, dit-on, contre lesquelles l'homme ne peut rien. Singulière conséquence : l'homme, à qui la physique, la chimie, la physiologie même, donnent un pouvoir de plus en plus grand sur

tant de choses, ne se trouve impuissant que lorsqu'il s'agit du régime économique des sociétés humaines! Dès 1838, Auguste Comte signalait ce vice des doctrines libérales, qui ne veulent rien prévoir ni remédier à rien, qui laissent se produire de lui-même le bien, le mal, et sans doute aussi le remède. D'accord avec les saint-simoniens, il demande qu'on « organise » le travail, quand on devrait pour cela quelque peu le discipliner. L'essentiel n'est-il pas que personne ne meure de faim? Et il imposerait volontiers d'autorité les réformes reconnues nécessaires par la science sociale. On s'inclinera devant celle-ci comme devant toutes les sciences; lorsqu'elles parlent, tous ceux qui comprennent se taisent, et il n'est plus question d'atteinte à la liberté, ni de tyrannie. Enfantin, de même que Bonald, reprochait à Turgot, d'avoir aboli jurandes et maîtrises, mais seulement parce qu'il ne les avait remplacées par rien. Et dès 1832, dans la *Revue des Deux Mondes*, Lerminier, disant un mot des idées de Fourier sur l'association, déclarait, en dépit des libéraux, rationalistes ou sceptiques, que c'est là véritablement « le problème du siècle. »

La production de la richesse en amène la répartition entre les individus et aussi entre les familles. On se heurte là à un autre problème, social autant qu'économique, celui de l'héritage, puis à un autre encore, celui du mariage, fondement de la famille. Sur ce sujet, les catholiques n'hésitent pas. Bonald, en 1802, dans son traité contre le divorce, ne voit d'autre moyen de restaurer la famille, que de rétablir en elle dans toute sa vigueur le principe d'autorité. Il invoque des raisons mystiques : le père, la mère et les enfants forment un tout indivisible, image de la trinité divine qui est en même temps unité. Quant à la propriété, que menacent les théories socialistes, Montalembert la met, en 1848, sous la sauvegarde de la religion. Il ne craint pas de faire du catholicisme le défenseur des riches contre les pauvres, ce



dont Thiers lui sut gré, au nom de la bourgeoisie voltairienne ; aussi ne lui marchanda-t-il pas, en échange, toutes les concessions qu'on voulait sur la liberté d'enseignement. Que faisaient cependant, pour la famille et la propriété, les philosophes et les politiques rationalistes ? Moralement, rien ; et socialement, pis que rien. Un des rares privilèges que Royer-Collard veut qu'on respecte est justement un privilège de la naissance, la pairie héréditaire. Puis il ajoute un autre privilège, tout aussi contestable, celui de la richesse, puisque le cens seulement doit rendre les citoyens électeurs ou éligibles. C'est le règne de la bourgeoisie, puisque seule la bourgeoisie est riche, et que la richesse fait toute la capacité politique. Nous voilà loin de la maxime saint-simonienne : à chacun selon ses capacités. Dès 1832, cependant, Lerminier donne aux vainqueurs de juillet un salutaire avertissement : c'est une grave imprudence de leur part de conserver, après 1830 comme avant, les deux Chambres dans les mêmes conditions, et de maintenir des privilèges aussi peu justifiés que la naissance et la richesse. On attire ainsi sur cette dernière l'attention, et les critiques, et les attaques ; on excite contre elle l'envie et la haine, et on la désigne aux coups. Ceux-ci ne manquèrent pas, en effet. Ils vinrent surtout des saint-simoniens. Mais de ce côté est venue la défense aussi bien que l'attaque. En effet, qui donc a répondu, en cette première moitié du siècle, à Enfantin et aussi à Fourier ? Qui donc a plaidé la cause de la famille et, avec elle, de la propriété? Les philosophes rationalistes (Thureau-Dangin est forcé de le reconnaître, dans son *Histoire de la monarchie de juillet*) demeurent tous muets. En morale on laisse dire, comme en économie politique on laisse faire. Mais des penseurs généreux, sortis de l'école saint-simonienne, Pierre Leroux, Jean Reynaud, parlent hautement en faveur de la famille, d'abord, et aussi de la patrie, et même en faveur de la propriété. Enfin

Auguste Comte revendique la place de la famille et celle de la patrie, entre l'individu ou la personne, d'une part, et, de l'autre, l'humanité : ce sont, pour lui, deux intermédiaires naturels, dont on ne se passerait pas impunément. Il dénonce « le principal danger des utopies actuelles, qui, rétrogradant vers le type antique par une folle ardeur de progrès, s'accordent à prescrire au cœur humain de s'élever, sans aucune transition, de sa personnalité primitive à une bienveillance directement universelle, dès lors dégénérée en une vague et stérile philanthropie, trop souvent perturbatrice. » Ce sont là pour lui « des aberrations métaphysiques » ; et dans sa dédicace à M^me^ de Vaux, le 4 octobre 1846, il est heureux de le lui faire remarquer : « Nous seuls, dit-il, aujourd'hui, dans le camp progressif, avons énergiquement justifié le mariage, malgré nos injustes douleurs personnelles. » Le fondateur du positivisme se rencontre, en effet, bien que ses principes soient tout autres, avec Bonald, l'adversaire intraitable du divorce : pour l'un comme pour l'autre, le mariage est l'union indissoluble du mari et de la femme, durant toute la vie et même (c'est la pensée d'Auguste Comte) jusqu'après la mort.

Nous sommes déjà en pleine morale. Quelle idée nos trois sortes de philosophes se font-ils de la destinée de l'homme sur la terre ? On connaît l'idée chrétienne, désolante au possible, si elle n'avait pour compensation, au sortir de ce monde, une éternité de bonheur. Mais, en attendant, que de tristesse répandue sur la vie présente ! Lacordaire lui-même, un optimiste parmi les chrétiens, n'envoya-t-il pas de Rome, le 10 et le 11 janvier 1837, ce règlement à deux jeunes gens : « Regarder le travail comme l'accomplissement, dans notre personne, de cette condamnation prononcée contre notre premier père : Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front. » Voilà qui doit donner du cœur au malheureux pour se remettre chaque matin à sa tâche quotidienne ! Nous sommes au bagne, ici-



bas, et nous subissons notre peine. Vigny, qui n'avait point sur l'au-delà de la tombe les visions consolantes de Lacordaire, écrit, en 1844, cette sombre pensée : « La religion du Christ est une religion de désespoir, puisqu'il désespère de la vie et n'espère qu'en l'éternité. » Et en 1824, avec une ironie amère : « Que Dieu est bon, quel geôlier adorable, qui sème tant de fleurs, qu'il y en a dans le préau de notre prison ! Quelle est donc cette miséricorde admirable, qui nous rend la punition si douce ? Car nulle nation n'a douté que nous ne fussions punis — on ne sait de quoi. » Le christianisme est resté pour beaucoup en ce siècle une école de pessimisme. — Mais la philosophie rationaliste n'est pas beaucoup plus gaie, et elle a l'espérance en moins. Elle aussi parle du travail et de l'effort, comme d'une épreuve toujours pénible. Elle se hâte d'ajouter, pour nous rendre courage, que c'est en même temps un devoir et un honneur ; mais elle n'ose guère promettre de récompense en ce monde, si ce n'est la satisfaction austère de la conscience. Rien n'est plus fier, sans doute, mais rien n'est plus triste, au fond, d'une tristesse hautaine, à la stoïcienne, que ce discours de Jouffroy à des jeunes gens, un jour de distribution des prix en 1840 ; on y sent, à chaque phrase, plus que de la tristesse ou de la mélancolie, mais un morne désenchantement, qui atteste que la terrible question du philosophe : « Que sommes-nous venus faire ici-bas ? » est restée pour lui à peu près sans réponse. Renan, plus tard, dans une circonstance semblable, en 1883, trouvera d'autres accents pour parler à la jeunesse : il prêchera la gaieté, qui rend frais et dispos au travail, et cette belle humeur qui prend la vie en bonne part, et jusqu'au milieu des plus graves événements conserve toujours un sourire. — Déjà Saint-Simon et tous ceux de sa suite étaient plus réconfortants à entendre. Le travail n'est plus pour eux un châtiment ni même une épreuve, mais, sur cette

terre, la condition même du bonheur : « L'homme le plus heureux est celui qui travaille le plus; la famille la plus heureuse est celle qui travaille le plus ; la nation la plus heureuse est celle qui travaille le plus. » Voilà comme il convient de présenter les choses à tous les hommes, si l'on veut qu'ils se mettent à l'ouvrage avec vaillance et allégresse, et qu'ils prennent goût à la vie. Le travail est encore une des choses qui trompent le moins en ce monde, et Fourier ne fait qu'exagérer une idée juste, lorsqu'il vante « le travail attrayant ». Mais qu'on n'aille pas le peindre, comme disait Pascal après Montaigne, « avec une mine sévère, un regard farouche, des cheveux hérissés, le front ridé et en sueur, dans une posture pénible et tendue, fantôme capable d'effrayer les enfants. » Ajoutons que le travail produit surtout ses bons effets, lorsque celui qui l'accepte pense avant tout à ses proches et à ses semblables : travailler pour autrui, et de tout cœur, sans arrière-pensée d'égoïsme, est un moyen sûr de se rendre soi-même heureux.

On prévoit que, se faisant de la vie des idées si différentes, nos philosophes différeront encore plus entre eux sur les choses religieuses. Ceux de l'école théologique, d'abord, ne peuvent décemment reconnaître qu'une religion, la leur, qui est en même temps pour eux la seule philosophie, et la philosophie tout entière : n'est-elle pas une, infaillible, immuable, éternelle ? n'est-elle pas divine, en un mot ? Hors d'elle, nulle vérité pour les esprits, de même que point de salut pour les âmes. Cette intolérance à l'égard de tout ce qui n'est pas le catholicisme, et qu'on regarde nécessairement comme contraire au catholicisme, se retrouve chez tous les écrivains du parti. Non seulement Joseph de Maistre se fait plus méchant qu'il n'est, pour justifier les horreurs de l'inquisition, et Lamennais, d'abord emporté par sa rhétorique, « reflète dans son style le feu des bûchers »; mais le plus libéral de tous, Lacordaire lui-même, en dépit de son libéralisme, laisse échapper dans des lettres particulières ces phrases significatives : « Depuis trois ou quatre siècles, la littérature est dans un état de rebellion contre la vérité. » En effet « Jésus-Christ ayant changé le monde par l'Évangile, quiconque n'écrit pas dans le sens de l'Évangile est l'ennemi de Dieu et des hommes ». Or, conclut l'impitoyable dominicain, « l'orgueil qui attaque la vérité n'inspire aucun sentiment doux ». Et il rappelle « saint Jérôme battu de verges par un ange, qui lui reprochait, en le frappant, de lire avec plus d'ardeur Cicéron que l'Evangile ». Pourtant les anciens eux-mêmes, quoique païens, sont encore préférables aux modernes ; « c'étaient des gens religieux, pénétrés de respect pour la tradition ». Mais un Kant et un Gœthe sont « de mauvais génies ». Quant à Voltaire, ses ouvrages n'ont fait que du mal : c'est « le cloaque de l'intelligence humaine ». Lacordaire (on a toujours quelque faiblesse) ne montre un peu d'indulgence que pour Rousseau.



L'éclectisme se contente de proclamer l'indépendance de la philosophie à l'égard de la religion. Ne sont-ce pas deux sœurs, également immortelles ? L'une affecte de s'incliner avec respect devant l'autre ; mais intérieurement elle se redresse, et elle a d'elle-même la plus haute idée. Chacune des deux se croit supérieure à l'autre. Elles s'observent, comme deux puissances rivales, qui ont grand'peine à maintenir entre elles la paix ; ou si parfois elles font alliance, c'est contre un ennemi commun, le socialisme, par exemple, en 1850, ou le matérialisme. Mais elles gardent leurs positions et leurs attitudes respectives, dans un sentiment d'hostilité réciproque : la première, se sentant menacée dans son existence même par la seconde, et celle-ci se flattant de remplacer tôt ou tard celle-là. En attendant, toutefois, la philosophie ou plutôt la métaphysique s'offre-t-elle aux âmes comme une religion ? Non, certes ; elle n'ose pas le faire, car elle ne saurait résoudre

tous les problèmes dont le christianisme donne une solution. Elle ne s'occupe que de certaines questions ; mais, pour le reste, elle abandonne à lui-même l'esprit humain, qui n'a d'autre alternative que de demeurer dans la plus complète incertitude, ou de revenir, s'il le peut, aux croyances religieuses. Et lorsque, en 1848, cette métaphysique comprend enfin son insuffisance, et qu'au lendemain des journées de juin elle est invitée par le gouvernement à contribuer pour sa part à la pacification des esprits, Victor Cousin ne trouve rien de mieux à faire que de réimprimer quelques pages éloquentes, qui suffisaient à peine déjà au siècle passé, et qui durent paraître alors singulièrement refroidies : *la Profession de foi du vicaire Savoyard.*

La philosophie adverse montre au moins plus de franchise : elle se donne hardiment pour une religion, et, en cette qualité, elle s'adresse à l'âme tout entière, et promet, un peu témérairement, de combler le vide qu'a laissé chez un si grand nombre la perte des croyances chrétiennes. Comme elle se dit religieuse elle-même, elle comprend la religion en autrui, ou plutôt toutes les religions. Les philosophes théologiens n'en reconnaissent qu'une comme vraie, et c'est, bien entendu, la leur ; les métaphysiciens n'en admettent aucune, et ne les tolèrent toutes que comme autant de respectables erreurs ; mais les autres, depuis Saint-Simon jusqu'à Auguste Comte, les considèrent toutes comme vraies, d'une vérité relative, chacune en son temps et en son lieu, et, sous cette réserve, ils professent pour elles une sympathie réelle. Saint-Simon réhabilite le christianisme du moyen âge, aussi bien que Joseph de Maistre, quoique pour d'autres raisons. Leroux, Reynaud s'intéressent à toutes les doctrines philosophiques et religieuses, et se passionnent jusque pour celles qui viennent de la Perse et de l'Inde. Enfin Auguste Comte ne craint pas de se faire des ennemis par ce qu'il appelle « son



impartiale équité philosophique envers le passé, surtout catholique ». Cette attitude qu'il prend de bonne foi rend le positivisme presque aussi odieux, dit-il, « à la métaphysique négative qu'à la théologie rétrograde ». Les catholiques savent peu de gré au philosophe d'une sentence « qui rend justice à leur passé, tout en annulant leur avenir ». Mais Auguste Comte, dans une lettre à Mill en 1842, revendique pour leur commune doctrine cette supériorité sur toutes les philosophies en circulation, « de pouvoir, sans aucune inconséquence et sans un vain éclectisme, sympathiser, en tout temps et en tout lieu, avec tout ce qui, à un titre quelconque, a réellement honoré et élevé l'humanité ».

2. Divergences de principes et de méthodes. — Essayons maintenant d'expliquer ces divergences d'attitude des trois écoles par un dernier examen de leurs méthodes et de leurs principes. L'école théologique se croit en possession de la vérité absolue, aussi bien en politique que dans la morale et la religion, et cela en vertu d'une révélation divine. Tout ce qui est divin, en effet, ne peut être qu'*absolu*. Mais comment faire accepter cette croyance, ou comment l'imposer ? Encore faut-il donner pour cela des raisons. L'école théologique raisonnera donc, comme les autres, et, chose plus grave, c'est aux faits eux-mêmes, et non plus à des idées pures, qu'elle empruntera la matière de ses raisonnements. La tradition, qu'elle invoque sans cesse, qui donc en examine aujourd'hui les titres, sinon l'histoire ? Or Michelet appelle, non sans motif, l'histoire « la grande défaiseuse de miracles » ; tout au moins elle est l'ennemie du surnaturel dans le monde moral et social, comme la science dans le monde physique. Elle montre comment se sont formées d'âge en âge les croyances religieuses ou autres dans les esprits des hommes, tout humainement. Elle ne rencontre l'absolu nulle part, et le vaste domaine où elle se meut est toujours celui du

relatif et du contingent. Bonald parle bien d'une législation primitive, antérieure sans doute à l'histoire, et supérieure aussi ; il consulte cependant les lois qui ont été en usage dans les sociétés humaines, afin d'y chercher, et, bien entendu, d'y trouver encore les traces de la loi de Dieu. Maistre vante aussi les constitutions qui ne sont écrites nulle part, et les proclame les meilleures de toutes. Il n'a chance cependant de les trouver que dans les vieilles coutumes de nos pères, et il est obligé pour cela de consulter aussi l'histoire ; et peut-être les réponses de l'histoire ne sont-elles pas de tout point conformes à ses désirs. Puis, selon cette méthode, que ne lisait-il donc ce qui est écrit « ès cœurs des Français » de son temps ? Il y aurait vu tout autre chose, ce semble, que les lois fondamentales de l'antique monarchie française. Que ne relisait-il au moins tous ces cahiers de doléances rédigés par le Tiers en 1789 ? Il y aurait vu un état nouveau des esprits, qui appelait une nouvelle législation. Lamennais reconnaîtra bientôt (et ce sera un trait de lumière) que rien de ce qui est humain ne peut être absolu, ni dans la science, ni dans la philosophie, ni dans la politique ; et il se déclarera partisan du libéralisme, c'est-à-dire de la liberté, au moins dans les affaires temporelles. Seulement il maintient d'abord un pouvoir spirituel, qu'il croit établi de Dieu, et celui-là seul est absolu. Autant dire que tout le reste est relatif et ne peut pas ne pas l'être. Nous voilà ainsi parvenus à la fameuse distinction théologique de la *thèse* et des *hypothèses*. La thèse seule est absolue, immuable, éternelle. Elle le doit à son origine : elle a été révélée surnaturellement par Dieu. Mais elle laisse place à côté d'elle, mettons, si l'on veut, au-dessous d'elle, à des hypothèses, variables selon les temps et selon les pays. Or il ne peut y avoir de thèses qu'en théologie ; partout ailleurs, dans les affaires humaines, dans les choses terrestres, ce ne sont



qu'hypothèses : maintenant l'hypothèse démocratique, comme autrefois l'hypothèse monarchique ; aujourd'hui l'hypothèse du libéralisme, comme hier celle de l'absolutisme, et demain sans doute celle du socialisme. Qu'est-ce à dire, sinon que des thèses, Dieu seul peut en donner ? Mais ce sont les hommes qui fabriquent les hypothèses. Les unes descendent du ciel ; mais les autres naissent sur terre ; elles sont filles du temps, ou plutôt filles des temps, chaque siècle mettant au jour celle qui répond le mieux à ses tendances et à ses aspirations. Ce qui fait la vérité de chacune d'elles, c'est donc sa conformité, non pas à un idéal supérieur et divin, mais à l'esprit du temps ou des hommes en ce temps-là. Or la philosophie et la politique n'en demandent pas davantage : abandonnant les thèses à la théologie, qui les exhume d'un lointain passé, elles s'en tiennent modestement aux hypothèses, et, pour les trouver, c'est le présent qu'elles interrogent, et déjà même par avance l'avenir.

L'école métaphysique s'embarrasse dans des contradictions encore pires que celles de l'école théologique. Elle aussi prétend s'élever jusqu'à l'absolu, c'est-à-dire la vérité parfaite, dans les affaires humaines aussi bien que dans les idées pures. Elle rêve donc également une stabilité politique, faite d'un équilibre entre deux principes juxtaposés, autorité ou légitimité et liberté, et une stabilité philosophique, qui consiste dans un assemblage de vérités prises un peu partout dans les différents systèmes, sorte de mosaïque composée de pièces de rapport. Mais, d'une part, la forme de gouvernement que Victor Cousin, en 1828, déclarait définitive, comme la seule qui fût conforme à la raison, recevait, deux ans après, une première atteinte lors de la révolution de juillet ; et c'est pour vouloir ensuite la maintenir, quand même, sans modification ni amélioration, qu'en 1848 Guizot tombe, entraînant avec lui la royauté. Pourquoi,

cependant, dire au pays, qui jusque-là n'a cessé de marcher : maintenant c'est fini, tu vas t'arrêter et te reposer pour toujours ? On a l'air de reconnaître d'abord le progrès, ou tout au moins le mouvement, comme la loi de l'humanité ; puis tout à coup, contrairement à cette loi, on déclare à celle-ci qu'elle n'ira pas plus loin ! On fait appel à toute l'histoire pour contredire presque aussitôt l'histoire même : on invoque le relatif, pour lui substituer brusquement l'absolu, et on prétend faire servir le relatif lui-même à cette brusque substitution. La chose n'est pas moins choquante en philosophie qu'en politique. Tous les systèmes philosophiques sont faux, ou du moins ne sont vrais qu'en partie, sauf un cependant, celui que va fonder Victor Cousin. L'erreur semble être le sort commun de tous ces systèmes, ou plutôt une vérité toujours partielle et relative ; et voici qu'une construction du même genre échapperait à cette loi, et rayonnerait d'une vérité pure à jamais ! Quelle apparence ! En réalité, l'école métaphysique se trouve partagée entre deux tendances : elle pose en principe l'absolu, et elle suit une méthode, historique et psychologique, qui la retient dans le relatif, qui va donc tout au rebours du principe, se retourne contre lui et le renverse. De là son inconsistance, qui ne peut prendre fin que si elle se décide nettement pour un des deux termes de cette alternative. On lui a reproché d'aller jusqu'au panthéisme. C'était encore la meilleure réponse qu'elle pouvait faire à une théologie qui soutient que, hors de Dieu, rien ne saurait être absolu. Et si l'homme lui-même était Dieu ? ou du moins s'il était une manifestation de Dieu ? J'entends l'homme, ou l'humanité ; et une manifestation qui soit progressive, qui change sans cesse, par conséquent, et à qui on ne puisse jamais dire : halte, comme si elle était parvenue au terme de son progrès ! Alors autant vaut s'en tenir au relatif : nous n'aurons pas besoin de sortir de l'homme, nous nous contenterons de la raison



humaine ou, ce qui est tout un, de l'expérience humaine, raison faillible, mais qui répare sans cesse ses erreurs ou ses fautes, qui tâtonne dans les ténèbres, mais qui finit par trouver sa voie.

C'est ce que paraît avoir compris l'école positive, et elle a au moins en cela sur les deux autres l'avantage de la netteté et de la franchise. Ses procédés, d'abord, sont débarrassés de toute équivoque : c'est, en un mot, l'histoire. Toute son autorité lui vient de là, c'est-à-dire des faits et de leurs lois, nullement d'une raison abstraite et encore moins de la révélation. Déjà les vues de Saint-Simon sur le présent s'autorisent de vues sur le passé. Leroux invoque à son tour l'histoire des philosophies, et Reynaud celle des religions. Mais Auguste Comte surtout fait de l'histoire, enfin agrandie et « positivée », la première de toutes les sciences, celle qui doit donner aux autres le ton : la sociologie. Comment l'histoire ainsi comprise ne serait-elle pas devenue la science du siècle, lorsque toutes les écoles de philosophie réclamaient ses services, mais pas une autant que l'école positive ? Et c'est ce que l'on devait de mieux en mieux comprendre : Fustel de Coulanges, dans une dernière préface, publiée en 1889, après sa mort, n'écrivait-il pas ceci : « On a inventé depuis quelques années le mot *sociologie*. Le mot *histoire* avait le même sens et disait la même chose, du moins pour ceux qui l'entendaient bien. L'*histoire* est la science des faits sociaux, c'est-à-dire la *sociologie* même. » — Mais l'histoire, pour le positivisme, n'est plus, comme pour le « philosophisme » et le « théologisme », une science subalterne, à qui on fait appel comme à un témoin, et dont on essaie parfois de fausser le témoignage : c'est elle qui juge désormais souverainement toutes les doctrines, politiques, sociales, religieuses. Elle les juge, c'est-à-dire qu'elle les explique, elle montre leur raison d'être à toutes en tel siècle et pour tel

peuple, car toutes ont été vraies ; mais, comme peu à peu les esprits avancent toujours, elles ont aussi cessé de les satisfaire. L'école positive abandonne sans regret la recherche de l'absolu : le relatif en toutes choses lui suffit. Alors, au lieu de dire avec les théologiens que toutes les philosophies sont autant d'erreurs, et de même toutes les religions sauf une, et de prononcer contre elles une excommunication générale ; au lieu de n'admettre, avec les métaphysiciens, toutes les doctrines du passé qu'à correction, comme si elles avaient toutes seulement quelques taches, et n'avaient besoin que d'être expurgées, le positivisme reconnaît que toutes sont vraies, ou plutôt qu'elles l'ont été, d'une vérité partielle, sans doute, et, si l'on veut, momentanée ; mais enfin il leur rend pleine et franche justice : chacune prise en son temps et en son lieu, elles ont été utiles et bonnes. N'exprimaient-elles pas, en effet, un état d'esprit, qui était alors réel et général dans la société humaine ? Toutes ont été des tentatives, plus ou moins heureuses, de l'homme pour se régler lui-même et régir ses semblables. Mais quoi, va-t-on dire, n'étaient-ce donc que cela ? Des édifices bâtis sur un sol mouvant, et qui ne pouvaient durer ? Qu'importe, s'ils ont abrité durant quelques siècles toute une série de générations ? Ils croulent ensuite, sans doute ; mais allons-nous gémir longtemps sur leurs ruines, plutôt que de rebâtir une nouvelle demeure où nous serons plus commodément ? A son tour elle croulera ; mais, en attendant, est-ce une raison pour ne pas se mettre à l'œuvre ? Lorsque nos descendants la trouveront elle-même trop étroite ou trop sombre, ils sauront bien la démolir, pour en reconstruire encore une autre. Jamais l'humanité ne se manquera à elle-même ; ou bien c'est qu'elle ne serait plus l'humanité.

Cette instabilité des doctrines et des institutions est justement ce qui alarme le plus les esprits, et les met en défiance



contre le positivisme. On ne se résigne pas à n'avoir qu'un abri toujours précaire ; on voudrait quelque chose de stable et de définitif ; et on ne le trouvera jamais avec une philosophie qui fait profession de renoncer à l'absolu et de s'en tenir au relatif. Le positivisme, cependant, se sauve de ce grave reproche en offrant quelque chose au cœur de l'homme, si avide d'infini : il le remplit avec l'amour de l'humanité. Tout passe, en effet, dans ce monde ; mais l'humanité reste. Ses lois, ses idées, ses croyances, sont emportées par le temps, et se renouvellent sans cesse ; elle-même cependant demeure, toujours elle, elle partout, et cela suffit pour qu'elle devienne l'objet d'une religion. Auguste Comte déplace ainsi le sentiment religieux, ce qui lui permet de le conserver : il le transporte hardiment de Dieu à l'homme. Au lieu que l'homme, selon les croyances anciennes, aurait à chaque instant besoin de Dieu, et pour cela l'invoque et le prie, ce sont les hommes qui ont mutuellement besoin les uns des autres, et peuvent s'entr'aider ; ils doivent donc aussi s'aimer entre eux, et, à cet égard surtout, l'homme devient un Dieu pour l'homme. Auguste Comte n'aurait pas contredit à cette parole de M. de Bonald, si éloquemment reprise ensuite par Lacordaire : « Jésus-Christ, voilà l'homme, *ecce homo*, — l'homme et tous les hommes, — voilà l'humanité. » C'est en ce sens qu'il interprétait l'*Imitation de Jésus*, et l'aimait, comme aiment les mystiques, se donnant tout entier à l'objet de son amour, et ne demandant rien en récompense, trop heureux de se donner ainsi et de trouver dans le don de soi-même la parfaite béatitude. Le positivisme, ainsi pratiqué, n'a plus rien de sec et de froid ; au contraire (et nous pouvons le dire, sans partager pour cela une doctrine qui, comme les autres, a déjà fait son temps, et ne subsiste plus que transformée, si bien qu'elle est à peine reconnaissable), le positivisme d'Auguste Comte s'empare du cœur autant que de l'esprit. Un

positiviste ne mérite donc ni le mépris ni les reproches dont on l'a trop souvent accablé. C'est un homme qui ne reviendra pas, quoi qu'on lui dise, à ce qu'il appelle la philosophie théologique ou métaphysique ; qu'il le veuille ou non, dans l'état d'esprit où il se trouve, il ne peut guère y revenir. Il a donc le choix, non pas entre son positivisme et d'anciennes doctrines auxquelles il a renoncé, mais entre sa nouvelle religion, la religion de l'humanité, et l'absence totale de principe qui dirige sa vie. Mieux vaut donc pour lui, et mieux vaut aussi pour la société humaine, que cet homme ait une règle de conduite, fût-elle prise dans le positivisme, que de n'en pas avoir du tout. Une religion est préférable, après tout, quand ce serait la religion de l'humanité, au manque absolu de toute opinion religieuse. Les positivistes, méprisés et raillés, pourraient faire envie à plus d'un qui n'ont pas de religion, et qui voudraient bien en avoir une. En tout cas, au lieu de faire pitié aux croyants d'une autre secte, ils devraient leur inspirer plutôt de la sympathie, comme également capables, sinon des mêmes croyances religieuses, au moins du même sentiment religieux. Rappelons le mot de Lamennais sur Auguste Comte : « C'est une belle âme, qui ne sait où se prendre. » Si fait, Comte le savait fort bien ; seulement, au lieu de Dieu, il s'était épris de l'humanité.

FIN

# TABLE DES MATIÈRES

PREFACE . . . . . 5

INTRODUCTION. — CHATEAUBRIAND ET Mme DE STAEL. . . . . 11
1. *Chateaubriand* (p. 12). — 2. *Mme de Staël* (p. 22).

## LIVRE PREMIER

CHAPITRE I. — M. DE BONALD (1754-1840). . . . . 33
1. *Philosophie théologique* (p. 35). — 2. *Législation primitive* (p. 45). — 3. *Pouvoir politique et religieux* (p. 50). — 4. *Conclusion* (p. 53).

CHAPITRE II. — JOSEPH DE MAISTRE (1753-1821) . . . . . 57
1. *Son œuvre* (p. 57). — 2. *Gouvernement temporel de la Providence* (p. 61). — 3. *De la souveraineté* (p. 71). — 4. *Du pape* (p. 77). — 5. *Conclusion* (p. 80).

CHAPITRE III. — LAMENNAIS (1782-1854) . . . . . 84
1. *Ses contradictions apparentes* (p. 84). — 2. *Indifférence religieuse : la cause, le remède* (p. 88). — 3. *Affaires de Rome* (p. 94). — 4. *Paroles d'un croyant* (p. 99).

CHAPITRE IV. — CATHOLICISME LIBÉRAL . . . . . 107
1. *Lacordaire et Montalembert* (p. 107). — 2. *Leur libéralisme en philosophie* (p. 110). — 3. *Leur libéralisme dans l' tat* (p. 118). — 4. *Leur libéralisme dans l'Eglise* (p. 126). — 5. *Conclusion* (p. 132).

## LIVRE II

CHAPITRE I. — MAINE DE BIRAN (1766-1824) . . . . . 137
1. *L'homme intérieur, analyste et moraliste* (p. 137). — 2. *Sensibilité physique* (p. 143). — 3. *Volonté stoïque* (p. 148). — 4. *Amour mystique* (p. 154). — 5. *Conclusion* (p. 160).

CHAPITRE II. — AMPÈRE (1775-1836). . . . . 163
*Ses enthousiasmes* (p. 163). — 2. *Classification des sciences* (p. 168). — 3. *Passivité et activité de l'âme* (p. 173). — 4. *Le subjectif et l'objectif* (p. 177). — 5. *Monde phénoménique et monde nouménique* (p. 180). — 6. *Hypothèses métaphysiques et religieuses* (p. 184).

CHAPITRE III. — ROYER-COLLARD (1763-1845). . . . . 188
1. *L'homme d'Etat* (p. 188). — 2. *Philosophie de la sensation ; des défauts* (p. 192). — 3. *Philosophie de la perception ; ses avantages* (p. 195). — 4. *Essai de métaphysique positive* (p. 199).

CHAPITRE IV. — VICTOR COUSIN (1792-1867) . . . . . 203
1. *Le personnage* (p. 203). — 2. *Ses leçons et ses écrits* (p. 209). — 3. *Souveraineté de la raison* (p. 213). — 4. *Philosophie de l'histoire* (p. 218). — 5. *Histoire de la philosophie* (p. 221). — 6. *Défauts de Victor Cousin et ses mérites* (p. 223).

CHAPITRE V. — JOUFFROY (1796-1842). . . . . 228
1. *L'homme* (p. 228). — 2. *Ses ouvrages* (p. 235). — 3. *Projets de psychologie* (p. 238). — 4. *Problème de la destinée humaine* (p. 243). — 5. *Incertitude théorique, paix de la conscience* (p. 246).

CHAPITRE VI. — MÉTAPHYSIQUE INDIVIDUALISTE. . . . . 253
1. *Velléités de psychologie* (p. 254). — 2. *Velléités de métaphysique* (p. 257). — 3. *Tentatives historiques* (p. 262). — 4. *Triple cause d'impuissance* (p. 267).

## LIVRE III

CHAPITRE I. — SAINT-SIMON (1760-1825). . . . . 271
1. *Le novateur* (p. 271). — 2. *Science* (p. 279). — 3. *Industrie* (p. 284). — 4. *Nouveau christianisme* (p. 288). — 5. *Conclusion* (p. 292).

CHAPITRE II. — SAINT-SIMONISME . . . . . 295
1. *Prédication saint-simonienne* (p. 295). — 2. *Association universelle* (p. 307). — 3. *Appel aux femmes* (p. 312). — 4. *Religion nouvelle* (p. 317). — 5. *Conclusion* (p. 320).

CHAPITRE III. — FOURIER (1772-1837) . . . . . 325
1. *Fouriérisme* (p. 325). — 2. *Unité et attraction universelle* (p. 330). — 3 *Phalanstère : groupe, série, phalange* (p. 333). — 4. *La « composite », la « cabaliste », la « papillonne »* (p. 337). — 5. *Enfants et femmes : « mœurs phanérogames »* (p. 340). — 6. *Conclusion* (p. 343).

CHAPITRE IV. — PIERRE LEROUX (1797-1871). . . . . 347
1. *Une âme humanitaire* (p. 347). — 2. *L'homme, selon les anciens et selon les modernes* (p. 352). — 3. *Solidarité et charité* (p. 356). — 4. *Le présent solidaire du passé et de l'avenir* (p. 363).

CHAPITRE V. — JEAN REYNAUD (1806-1863) . . . . . 368
1. *Une belle âme* (p. 368). — 2. *Problème du mal* (p. 375). — 3. *Solution de la science* (p. 379). — 4. *Solution de la métaphysique et de la théologie* (p. 383). — 5. *Conclusion* (p. 391).

CHAPITRE VI. — AUGUSTE COMTE (1798-1857). . . . . 394
1. *Auguste Comte* (p. 394). — 2. *Loi des trois états et division des six sciences* (p. 403). — 3. *Sociologie* (p. 409). — 4. *Religion de l'humanité* (p. 413). — 5. *Conclusion* (p. 419).

CONCLUSION. . . . . 424
1. *Les trois écoles : divergences en politique, en économie sociale, en morale et en religion* (p. 425). — 2. *Divergences de principes et de méthodes* (p. 435).

BRITISH LIBRARY NOT PHOTOCOPY

Tours, imp. E. ARRAULT ET Cie, 6, rue de la Préfecture.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0021140731

194 Ad1

FEB 1 - 1963